René Guénon

Il simbolismo della Croce

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Il Simbolismo della Croce

Indice

Alla venerata memoria
di Esh-Sheikh Abder-Rahman Elish El-Kebir El-Alim El-Malki El-Maghribi
al quale si deve la prima idea di questo libro
Meçr El-Qâhirah, 1329-1349 H.

Prefazione

In apertura dell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* questo lavoro veniva da noi presentato come se dovesse costituire l'inizio di una serie di studi nei quali avremmo potuto. secondo i casi, vuoi esporre direttamente taluni aspetti delle dottrine metafisiche d'Oriente, vuoi adattare queste ultime nel modo che ci sarebbe parso più intelligibile e più profittevole, rimanendo tuttavia sempre rigorosamente fedeli al loro spirito. Riprendiamo qui questa serie di studi, dopo aver dovuto interromperla temporaneamente per redigere altri lavori resi necessari da certe considerazioni di opportunità, lavori nel quali ci siamo maggiormente calati nel campo delle applicazioni contingenti; ma anche in questo caso non abbiamo mai un solo istante perduto di vista i principi metafisici, i quali sono l'unico fondamento di ogni vero insegnamento tradizionale.

Nell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* abbiamo fatto vedere come un essere come l'uomo venga guardato da una dottrina tradizionale e di tipo puramente metafisico, e ciò contenendoci – nel modo più rigoroso possibile – all'esposizione esatta e alla conforme interpretazione della dottrina, o, per lo meno, non esorbitandone se non per segnalare, quando se ne presentasse l'occasione, le concordanze di questa dottrina con altre forme tradizionali. In effetti, la nostra intenzione non è mai stata quella di rinchiuderci in modo esclusivo in una forma determinata – cosa che del resto sarebbe ben difficile quando si sia presa coscienza dell'unità di essenza che si cela sotto la diversità delle forme più o meno esteriori, forme che in definitiva altro non sono se non altrettanti rivestimenti di una sola e identica verità. Se per ragioni che abbiamo già spiegato in altra sede[1], abbiamo in linea di massima assunto quale punto di vista centrale quello delle dottrine indù, ciò non ha affatto la conseguenza di impedirci il ricorso, ogni volta che l'argomento si presti, ai modi di esprimersi delle altre

[1] *Oriente e Occidente*, pp. 174-6.

tradizioni, a patto – beninteso – che si tratti sempre di tradizioni vere, tradizioni che possiamo dire regolari e ortodosse, intendendo tali parole nel senso da noi definito in altre occasioni[2]. È questo che faremo qui, in particolare, più liberamente che non nel lavoro precedente, in quanto ci dedicheremo non più all'esposizione di un determinato ramo di dottrina, com'esso esiste in una certa civiltà, ma alla spiegazione di un simbolo che è precisamente fra quelli che sono comuni a quasi tutte le tradizioni, caratteristica che ai nostri occhi sta a indicare che si ricollegano direttamente alla grande Tradizione primordiale.

A tal proposito, dobbiamo insistere un poco su un punto che ha una particolare importanza al fine di dissipare molte confusioni sfortunatamente troppo frequenti nella nostra epoca; intendiamo parlare della differenza capitale esistente tra «sintesi» e «sincretismo». Il sincretismo consiste nell'accozzare dal di fuori elementi più o meno eterogenei, i quali, visti in tal modo, non possono mai essere veramente unificati; in definitiva, si tratta di una sorta di eclettismo, con tutto quel che quest'ultimo sempre comporta di frammentario e di incoerente. È dunque qualcosa di puramente esteriore e superficiale; gli elementi che vengono così raccolti da diverse parti e riuniti in tal modo artificialmente non hanno mai altro carattere se non quello di imprestiti, non passibili di un'effettiva integrazione in una dottrina degna di questo nome. Al contrario, la sintesi è sempre effettuata dal di dentro; con ciò intendiamo dire che essa consiste in modo proprio nel prendere in considerazione le cose nell'unità del loro stesso principio, nel vedere come esse derivino e dipendano da questo principio, nell'unirle in tal maniera – o meglio, nel prendere coscienza della loro unione reale, in virtù di un legame del tutto interiore, inerente a ciò che di più profondo c'è nella loro natura. Per applicare quanto stiamo dicendo all'argomento che ci occupa al presente, si può dire che si avrà sincretismo tutte le volte che ci si limiterà a trarre degli elementi da differenti forme tradizionali, per saldarli in certo qual modo esteriormente gli uni agli altri, senza sapere che in fondo non c'è che un'unica dottrina della quale tali forme sono semplicemente altrettante espressioni diverse, altrettanti adattamenti a condizioni mentali particolari, in relazione con circostanze determinate di tempo e di luogo. In un simile caso, da questo raffazzonamento non potrà uscire nulla di valevole; per adottare un paragone facilmente comprensibile, invece di un insieme organizzato, non risulterà che una raccolta informe di detriti inutilizzabili, in quanto ad essa mancherà quel che potrebbe dar loro un'unità analoga a quella di un essere vivente o di un edificio armonioso; ed è tipico del sincretismo, proprio a motivo della sua esteriorità, una simile unità il non poter realizzarla. Per converso, si avrà sintesi quando si partirà dall'unità stessa, e quando non la si perderà mai di vista attraverso la molteplicità delle

---

[2] *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, 3ª parte, cap. III; *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. I

sue manifestazioni, il che implica che si abbia raggiunto, al di fuori e al di là delle forme, la coscienza della verità principiale che di queste ultime si riveste per esprimersi e comunicarsi nella misura del possibile. In conseguenza di ciò, ci si potrà servire dell'una o dell'altra di tali forme secondo che si reputi vantaggioso il farlo, esattamente nello stesso modo in cui si può, per tradurre uno stesso pensiero, servirsi di lingue diverse col mutare delle circostanze, alfine di farsi capire dagli interlocutori differenti ai quali ci si rivolge; d'altro canto, è proprio questo a cui certe tradizioni danno simbolicamente il nome di «dono delle lingue». Si potrebbe dire che le concordanze tra tutte le forme tradizionali rappresentino reali «sinonimie»; è in questa luce che noi le guardiamo e ce ne serviamo, e così come la spiegazione di determinate cose può rivelarsi più facile in questa che non in quella lingua, una di tali forme potrà meglio adattarsi delle altre all'esposizione di certe verità e rendere queste ultime più facilmente intelligibili. È perciò perfettamente legittimo, in ciascun caso, fare uso della forma che appare più appropriata a quanto ci si propone; passare dall'una all'altra non presenta nessun inconveniente, a condizione che se ne conosca realmente l'equivalenza, cosa che non può avvenire se non partendo dal loro principio comune. Di conseguenza, in questo caso non vi è sincretismo; del resto, quest'ultimo non è che un punto di vista puramente «profano», incompatibile con la stessa nozione di «scienza sacra» a cui questi studi esclusivamente si riferiscono.

Abbiamo detto che la croce è un simbolo che, sotto forme diverse, si incontra quasi dappertutto, e a partire dalle epoche più remote; essa è quindi ben lungi dall'appartenere in proprio ed in modo esclusivo al Cristianesimo, come certuni potrebbero essere tentati di credere. Bisogna inoltre dire che il Cristianesimo, per lo meno nel suo aspetto esteriore e conosciuto generalmente, sembra aver un po' perduto di vista il carattere simbolico della croce per considerarla soltanto più il segno di un fatto storico; in realtà, questi due punti di vista non si escludono affatto, ed, anzi, il secondo non è in certo qual senso se non una conseguenza del primo; sennonché questo modo di guardare alle cose è talmente estraneo alla gran maggioranza dei nostri contemporanei che è giocoforza arrestarci su di esso un istante, ad evitare qualche malinteso. Di fatto, troppo spesso si ha tendenza a pensare che l'accettazione di un senso simbolico debba comportare il rifiuto di un senso letterale o storico; un'opinione del genere non è che il prodotto dell'ignoranza della legge di corrispondenza che è il fondamento stesso di ogni simbolismo, e in virtù della quale qualsiasi cosa, poiché discende essenzialmente da un principio metafisico dal quale ricava tutta la sua realtà, traduce o esprime tale principio alla sua maniera e secondo il suo ordine di esistenza, per modo che da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale, la quale è, nella molteplicità della manifestazione, in certo modo un riflesso della stessa unità principiale. È questa la ragione per

cui le leggi di una sfera inferiore possono sempre essere assunte a simbolo delle realtà di un ordine superiore, nelle quali esse hanno la loro ragione profonda, che è insieme il loro principio e la loro fine; e possiamo ricordare – in questa occasione –, tanto più che proprio qui ne troveremo degli esempi, l'errore delle moderne interpretazioni «naturalistiche» delle antiche dottrine tradizionali, interpretazioni che rovesciano semplicemente la gerarchia dei rapporti tra i diversi ordini di realtà.

I simboli o i miti non hanno infatti mai avuto la funzione – come vorrebbe una teoria anche troppo diffusa ai giorni nostri – di rappresentare il movimento degli astri; la verità è che in essi si trovano spesso figure che si ispirano a quest'ultimo e che sono destinate ad esprimere analogicamente qualcosa di totalmente diverso, in quanto le leggi di tale movimento traducono fisicamente i principi metafisici dai quali dipendono. Quel che diciamo dei fenomeni astronomici si può dirlo del pari, e allo stesso titolo, di ogni altro genere di fenomeni naturali: questi fenomeni, in quanto derivano da principi superiori e trascendenti, sono veramente simboli di questi ultimi; ed è evidente che questo non infirma affatto la realtà propria che simili fenomeni posseggono, come tali, nel campo di esistenza al quale appartengono; ben al contrario, è proprio questo che dà fondamento a tale realtà, poiché al di fuori della loro dipendenza nei confronti dei principi, tutte le cose non sarebbero se non puro nulla. Come per tutto il resto, la stessa cosa accade dei fatti storici: essi pure si conformano necessariamente alla legge di corrispondenza della quale abbiamo or ora parlato, e in conseguenza di ciò traducono secondo il loro modo le realtà superiori, delle quali non sono in certo qual modo se non un'espressione umana; aggiungeremo che è questo a costituire ai nostri occhi tutto il loro interesse, da un punto di vista che – la cosa è evidente - è totalmente diverso da quello in cui si pongono gli storici «profani»[3].

Tale carattere simbolico, quantunque comune a tutti i fatti storici, deve essere particolarmente evidente per quelli fra essi che costituiscono quella che può più propriamente esser detta la «storia sacra»; ed è a motivo di ciò che lo si ritrova in particolare, in maniera impressionante, in tutte le circostanze della vita di Cristo. Se si è ben capito quanto abbiamo detto finora, si comprenderà immediatamente che non solo questa non è una ragione per negare la realtà di tali avvenimenti e per considerarli puri e semplici «miti», ma che – al contrario – simili avvenimenti dovevano essere quelli che sono stati e non potevano essere diversi; d'altronde, come si potrebbe attribuire un carattere sacro a qualcosa che sia privo di ogni significato trascendente? In particolare, se Cristo è morto sulla croce, si può dire che sia a motivo del valore simbolico che la croce possiede di per sé e che le è sempre stato riconosciuto da tutte le tradizioni; ed è questa la

[3] «La stessa verità storica non è solida se non quando deriva dal Principio» (*Tchoang-Tseu*, cap. XXV).

ragione per cui, senza che si sminuisca minimamente il suo significato storico, si può considerare quest'ultimo come derivato dal suo stesso valore simbolico.

Un'altra conseguenza della legge di corrispondenza è la pluralità dei significati inclusi in ogni simbolo: si può ritenere, infatti, che qualsiasi cosa rappresenti non soltanto i principi metafisici, ma anche le realtà di ogni ordine che sono superiori al suo, realtà che, pur se ancora contingenti e dalle quali essa dipende inoltre più o meno direttamente, rivestono nei suoi confronti la parte di «cause seconde»; e l'effetto può sempre venire assunto quale simbolo della causa, qualunque sia il livello al quale ciò avviene, giacché tutto ciò che l'effetto è altro non è se non l'espressione di qualcosa che è inerente alla natura della sua stessa causa. Tali significati simbolici molteplici e gerarchicamente sovrapposti non si escludono affatto reciprocamente, non più di quanto escludano il senso letterale; sono

anzi perfettamente concordanti tra di loro, perché in realtà esprimono le applicazioni di uno stesso principio a ordini diversi; ed in tal modo si completano e si corroborano, integrandosi nell'armonia della sintesi totale. È proprio questo, d'altra parte, che rende il simbolismo un linguaggio molto meno limitato del linguaggio comune, e fa di esso il solo linguaggio adatto per l'espressione e per la comunicazione di certe verità; è in ragione di ciò che esso apre possibilità di concezione veramente illimitate; è in ragione di ciò che esso costituisce il linguaggio iniziatico per eccellenza, il veicolo indispensabile di ogni insegnamento tradizionale.

La croce ha perciò, come tutti i simboli, molteplici significati; ma questi significati non è nostra intenzione svilupparli qui tutti in ugual maniera, e alcuni di essi li indicheremo in modo appena occasionale. Quello che ci prefiggiamo essenzialmente di esprimere, in effetti, è il significato metafisico, il quale è del resto il primo e il più importante di tutti, dal momento che è il significato propriamente principiale; tutti gli altri sono soltanto applicazioni contingenti e più o meno secondarie. Se ci accadrà di prendere in esame talune di questa applicazioni, in fondo sarà sempre e soltanto per ricollegarle alla sfera metafisica, giacché è questo che – ai nostri occhi – le rende valide e legittime, secondo la concezione, così completamente dimenticata dal mondo moderno, delle «scienze tradizionali».

I - La molteplicità degli stati dell'essere

Un essere qualsivoglia, sia esso l'essere umano o qualunque altro essere, può evidentemente venir preso in esame sotto svariati punti di vista differenti, possiamo anzi dire sotto un'indefinità di punti di vista, di importanza molto diversa, ma tutti parimenti legittimi nel loro ambiti rispettivi, a condizione che nessuno di essi abbia la pretesa di esorbitare dai suoi limiti propri, e soprattutto di diventare esclusivo conducendo alla negazione degli altri. Se è vero che le cose stanno in questo modo, e se di conseguenza non può esser rifiutato a nessuno di tali punti di vista – neppure al più secondario e più contingente di essi – il posto che gli compete per il solo fatto che corrisponde a una qualche possibilità, non meno evidente è – d'altra parte – che, dal punto di vista metafisico, il quale è il solo che qui ci interessi, il riguardare un essere sotto il suo aspetto individuale è cosa necessariamente insufficiente, giacché chi dice metafisico dice con ciò universale. Nessuna dottrina che si confini entro la considerazione degli esseri individuali ha perciò il diritto di dirsi metafisica, quali possano essere per altri versi il suo interesse e il suo valore sotto altri riguardi; una dottrina simile può sempre venire denominata «fisica» in modo proprio, nel senso originario del termine, giacché si colloca in modo esclusivo nell'ambito della «natura», ossia nell'ambito della manifestazione, e per di più con la restrizione che essa non tiene conto se non della manifestazione formale, o addirittura, più specificamente, di uno degli stati che costituiscono quest'ultima.

Molto lontano dall'essere in sé un'unità assoluta e completa, come vorrebbero la maggioranza dei filosofi occidentali, e in ogni caso i moderni senza nessuna eccezione, l'individuo in realtà non costituisce che un'unità relativa e frammentaria. Esso non è un tutto chiuso e sufficiente a se stesso, un «sistema chiuso» al modo della «monade» di Leibnitz; e la nozione di «sostanza individuale», intesa in tal senso, e alla quale i filosofi di cui parlavamo attribuiscono in generale un'importanza così grande, non ha nessuna portata propriamente metafisica: in fondo non si tratta d'altro che della nozione logica di «soggetto», e se essa può senza dubbio essere utilizzata estensivamente sotto questo rapporto, non può però essere legittimamente trasposta al di là dei limiti di questo specifico punto di vista. L'individuo, quand'anche preso in considerazione in tutta l'estensione di cui è suscettibile, non è un essere totale, ma soltanto uno stato particolare di manifestazione di un essere, stato che è soggetto a condizioni specifiche e

determinate di esistenza, e che occupa un posto definito nella serie indefinita degli stati dell'essere totale. Fra tali condizioni di esistenza, la presenza della forma è ciò che caratterizza uno stato come individuale; è però ovvio che questa forma non deve venire necessariamente concepita in modo spaziale, poiché essa tale non è se non nel solo mondo corporeo, giacché lo spazio è precisamente una delle condizioni che definiscono in modo proprio quest'ultimo[1].

Dobbiamo qui ricordare, almeno in modo sommario, la distinzione fondamentale tra il «Sé» e l'«io», ossia tra la «personalità» e l'«individualità», distinzione al cui proposito abbiamo già fornito in altra sede tutte le spiegazioni necessarie[2]. Il «Sé», abbiamo detto, è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato – ad esempio l'essere umano – non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che del resto non può assolutamente influire sul principio.

Immutabile nella sua natura propria, esso sviluppa le sue possibilità in tutte le modalità di realizzazione, in moltitudine indefinita, che sono per l'essere totale altrettanti stati differenti, stati ognuno dei quali ha le sue condizioni di esistenza limitative e determinanti, e uno solo dei quali costituisce quella porzione, o piuttosto quella determinazione particolare di tale essere, che è l'«io» o individualità umana. D'altra parte, simile sviluppo non è tale, per dire il vero, se non in quanto sia visto dal lato della manifestazione, fuori della quale tutto deve essere necessariamente in perfetta simultaneità nell'«eterno presente»; e questa è la ragione per la quale la «permanente attualità» del «Sé» non è da esso inficiata. Sicché il «Sé» è il principio in virtù del quale esistono, ognuno nel suo proprio ambito, ambito che possiamo chiamare un grado di esistenza, tutti gli stati dell'essere; e ciò deve essere inteso come riferito non soltanto agli stati manifestati, individuali come lo stato umano o sovraindividuali, vale a dire – in altri termini – formali o informali, ma anche, quantunque il termine «esistere» diventi allora improprio, agli stati non-manifesti, i quali comprendono tutte le possibilità che, a causa della loro natura, non sono suscettibili di nessuna manifestazione, così come alle stesse possibilità di manifestazione in modo principiale; ma il «Sé» in quanto tale ha in se stesso la sua propria ragion d'essere, poiché non ha e non può avere, nell'unità totale e indivisibile della sua natura intima, nessun principio che gli sia esteriore.

Abbiamo detto or ora che il termine «esistere» non può applicarsi in modo proprio al non-manifesto, ossia – in altre parole – allo stato principiale; in effetti, intesa nel suo significato rigorosamente etimologico (dal latino *ex-stare*), tale parola indica l'essere che è dipendente nei confronti di un principio diverso da lui, ovvero, in altri termini, quegli che

---

[1] Cfr. L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta, capp. II e X.

[2] *Ibid.*, cap. II.

non ha in sé la propria ragion sufficiente, vale a dire l'essere contingente, che fa tutt'uno con l'essere manifestato[3]. Quando parleremo dell'Esistenza, intenderemo perciò con questa espressione la manifestazione universale, con tutti gli stati o gradi che essa comporta, gradi ognuno dei quali può venir detto parimenti un «mondo», e che sono in molteplicità indefinita; sennonché tale termine non si adatta più al grado dell'Essere puro, principio di tutta la manifestazione ed esso stesso non-manifesto, né, a maggior ragione, a ciò che è di là dall'Essere stesso.

Possiamo porre come principio, prima d'ogni altra cosa, che l'Esistenza, presa in considerazione in maniera universale secondo la definizione da noi datane poco fa, è unica nella sua natura interiore, così come l'Essere è uno in sé e per sé, e precisamente a motivo di tale unità, giacché l'Esistenza universale altro non è se non la manifestazione integrale dell'Essere, o, parlando con più esattezza, la realizzazione, in modo manifestato, di tutte le possibilità che l'Essere comporta e che contiene principialmente nella sua unità propria. Per altri versi, in modo non difforme da ciò che accade per l'unità dell'Essere sulla quale si fonda, tale «unicità» dell'Esistenza – se ci è permesso usare qui un termine che può sembrare un neologismo[4] – non esclude la molteplicità dei modi della manifestazione, né ne è inficiata, dal momento che comprende in modo simile tutti questi modi in quanto tutti ugualmente possibili, tale possibilità implicando che ognuno di essi debba essere realizzato secondo le condizioni che gli sono proprie. Da ciò discende che l'Esistenza, nella sua «unicità», comporta – come già abbiamo indicato poco fa – un'indefinità di gradi, che corrispondono a tutti i modi della manifestazione universale; e tale molteplicità indefinita dei gradi dell'Esistenza implica correlativamente, per un qualsiasi essere considerato nella sua totalità, una molteplicità similmente indefinita di stati possibili, ciascuno dei quali deve realizzarsi in un grado determinato dell'Esistenza.

Simile molteplicità degli stati dell'essere, la quale è una verità metafisica fondamentale, è già vera quando ci limitiamo a prendere in considerazione gli stati di manifestazione, come abbiamo fatto qui or ora, e come dobbiamo fare quando si tratti soltanto dell'Esistenza; essa è perciò vera *a fortiori* se si considerano tanto gli stati di manifestazione quanto gli stati di non-manifestazione, tutto l'insieme dei quali costituisce l'essere totale, inteso in tal modo non più nel solo ambito dell'Esistenza, quand'anche assunta in tutta l'integralità della sua estensione, ma

---

[3] Da ciò discende, parlando in tutto rigore, che l'espressione comune «esistenza di Dio» è una illogicità, e questo sia che con la parola «Dio» si intenda l'Essere, come si fa nella maggioranza dei casi, sia – e a maggior ragione – che si intenda il Principio Supremo che è di là dall'Essere.

[4] Tale termine è quello che ci permette di rendere nel modo più esatto l'espressione araba equivalente *wahdatul-wujûd*. – A proposito della distinzione che occorre fare tra l'«unicità» dell'Esistenza, l'«unità» dell'Essere e la «non-dualità» del Principio Supremo, si confronti *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. VI.

nell'ambito illimitato della Possibilità universale. Deve essere ben inteso – in effetti – che l'Esistenza non contiene se non le possibilità di manifestazione, e ancora, con la restrizione che simili possibilità non sono allora concepite se non in quanto si manifestano effettivamente, giacché, in quanto non si manifestano, ossia in modo principiale, esse sono situate nel grado dell'Essere. Di conseguenza, l'Esistenza è lungi dall'essere tutta la Possibilità, intesa in quanto veramente universale e totale, al di fuori e al di là di ogni limitazione, compresavi anche quella prima limitazione che costituisce la determinazione più primordiale di tutte, intendiamo dire l'affermazione dell'Essere puro[5].

Quando a essere in questione siano gli stati di non-manifestazione di un essere, occorre ancora distinguere tra il grado dell'Essere e ciò che è di là da esso; è evidente che in quest'ultimo caso lo stesso termine «essere» a rigore non può più venire applicato secondo il suo significato proprio; tuttavia siamo obbligati, tenuto conto della stessa costituzione del linguaggio, a conservarlo in mancanza di un termine più adatto, però non gli assegneremo in tal caso che un valore esclusivamente analogico e simbolico, perché se no ci troveremmo nell'impossibilità totale di parlare in un qualsivoglia modo di ciò che è in questione. Così, invece, potremo continuare a parlare dell'essere totale come in pari tempo manifestato in certuni dei suoi stati e non-manifesto in altri stati, e senza che ciò comporti affatto che, per questi ultimi, siamo tenuti ad arrestarci nel nostro esame a ciò che corrisponde al grado che è quello vero e proprio dell'Essere[6].

Gli stati di non-manifestazione sono essenzialmente extra-individuali, e – alla stregua del «Sé» principiale dal quale non possono venire separati – non possono in alcun modo essere individualizzati; quanto agli stati di manifestazione, alcuni di essi sono individuali, mentre altri sono non-individuali, e tale differenza corrisponde, secondo quel che abbiamo indicato, alla distinzione tra la manifestazione formale e la manifestazione informale. Se prendiamo – in particolare – in esame il caso dell'uomo, la sua individualità attuale, che costituisce in modo proprio lo stato umano, non è che uno stato di manifestazione fra una indefinità di altri stati, i quali debbono tutti essere concepiti come ugualmente possibili, e – per questa stessa ragione – come almeno virtualmente esistenti, anche se non effettivamente realizzati, per l'essere che stiamo esaminando, sotto un aspetto relativo e parziale, in questo stato individuale umano.

---

[5] È il caso di osservare che i filosofi, per edificare i loro sistemi, pretendono sempre – coscientemente o no – di imporre qualche limitazione alla Possibilità universale, il che è contraddittorio, ma richiesto dalla costituzione stessa di un sistema in quanto tale; varrebbe forse la pena di delineare una storia delle differenti teorie filosofiche moderne, le quali sono quelle che risentono maggiormente di questo carattere sistematico, ponendosi proprio dal punto di vista delle presunte limitazioni della Possibilità universale.

[6] Sullo stato che corrisponde al grado dell'Essere e sullo stato incondizionato che è di là dall'Essere, si veda *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, capp. XIV e XV.

II - L'Uomo Universale

La realizzazione effettiva degli stati molteplici dell'essere si riferisce alla concezione di quello che diverse dottrine tradizionali, e in particolare l'esoterismo islamico, denominano «Uomo Universale»[1], concezione che, come abbiamo detto in altra sede, fonda l'analogia costitutiva tra la manifestazione universale e la sua modalità individuale umana, o, per servirci del linguaggio dell'ermetismo occidentale, tra il «macrocosmo» e il «microcosmo»[2]. Tale nozione può del resto venire intesa a gradi diversi e con differenti estensioni, poiché la stessa analogia rimane in tutti questi casi valida[3]: per la qual ragione essa può venir limitata alla stessa umanità, considerata tanto nella sua natura specifica, quanto persino nella sua organizzazione sociale, giacché su simile analogia si fonda essenzialmente, fra altre applicazioni, l'istituzione delle caste[4]. A un livello diverso, già più ampio, la stessa nozione può abbracciare l'ambito esistenziale che corrisponde a tutto l'insieme di un determinato stato d'essere, quale che sia tale stato[5]; sennonché questo significato, soprattutto se si tratta dello stato umano, quand'anche assunto nello sviluppo integrale di tutte le sue modalità, oppure di un altro stato individuale, ancora non è se non propriamente «cosmologico», e ciò che dobbiamo qui prendere in esame essenzialmente è una trasposizione metafisica della nozione dell'uomo

---

[1] L'«Uomo Universale» (in arabo *El-Insânul-kâmil*) è l'*Adam Qadmôn* della *Qabbalah* ebraica; esso è pure il «Re» (*wang*) della tradizione estremo-orientale (*Tao-te-king*, XXV). – Nell'esoterismo islamico esistono su *El-Insânul-kâmil* un gran numero di trattati di autori diversi; qui ricorderemo soltanto, in quanto più specialmente importanti dal nostro punto di vista, quelli di Mohyiddin ibn Arabi e di Abdul-Karîm El-Jîli.

[2] In un'altra sede ci siamo già spiegati circa l'uso che facciamo di questi termini, così come di taluni altri del cui abuso – che ha potuto talvolta essere fatto – non riteniamo di doverci preoccupare ulteriormente (*L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, capp. II e IV). – Questi termini, di origine greca, hanno pure in arabo i loro equivalenti esatti (*El-Kawnul-kebir* ed *El-Kawnuç-çegbir*), i quali vengono assunti nella stessa accezione.

[3] Un'osservazione simile potrebbe esser fatta in merito alla teoria dei cicli, la quale in fondo non è che un'altra espressione degli stati di esistenza: ogni ciclo secondario riproduce in certo qual modo, su scala minore, fasi che corrispondono a quelle del ciclo più ampio, al quale è subordinato.

[4] Cfr. il *Purusha-Shûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90.

[5] Su questo argomento, e con riferimento al *Vaishwânara* della tradizione indù, si veda *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XII.

individuale, trasposizione che deve essere effettuata nell'ambito extra-individuale e sovraindividuale. In tal senso, e se ci si riferisce a quanto ricordavamo poco fa, la concezione dell'«Uomo Universale» si applicherà prima di tutto, e più comunemente, all'insieme degli stati di manifestazione; si può però renderla ancor più universale, nella pienezza della vera accezione di tale parola, estendendola anche agli stati di non-manifestazione, alla realizzazione completa e perfetta – cioè – dell'essere totale, quest'ultimo inteso, perciò, nel senso superiore da noi precedentemente indicato, e sempre con la riserva che il termine «essere» non potrà più allora essere inteso se non con un significato puramente analogico.

È essenziale far notare qui che qualsiasi trasposizione metafisica del genere di quella di cui abbiamo detto or ora deve venir considerata come espressione di un'analogia nel senso proprio del termine; e ricorderemo, a precisare cosa occorra intendere con questo, che ogni vera analogia dev'essere applicata in senso inverso: è quel che raffigura il ben noto simbolo del «sigillo di Salomone», costituito dall'unione di due triangoli opposti[6]. È così che, ad esempio, come l'immagine di un oggetto in uno specchio è invertita nei confronti dell'oggetto, quel che è primo o più grande nell'ordine principiale è, almeno in apparenza, ultimo o più piccolo nell'ordine della manifestazione[7]. Per servirci di termini di paragone presi dal campo della matematica, come già abbiamo fatto a questo stesso proposito al fine di rendere più facilmente comprensibile la cosa, è per questo che il punto geometrico è quantitativamente nullo e non occupa spazio, anche se è (e questo verrà precisamente spiegato in modo più completo più avanti) il principio in virtù del quale l'intero spazio è prodotto, spazio che non è se non lo sviluppo o l'espansione delle virtualità del punto. È pure per questo che l'unità aritmetica è il più piccolo dei numeri se viene considerata in quanto situata nella loro molteplicità, ma è il più grande di essi in linea di principio, in quanto il contiene tutti virtualmente e produce tutta la loro serie in virtù della sola ripetizione indefinita di se stessa.

Vi è perciò analogia – ma non similitudine – tra l'uomo individuale, essere relativo e incompleto, che viene qui assunto come tipo di un certo modo di esistenza, o addirittura di tutta l'esistenza condizionata, e l'essere totale, incondizionato e trascendente nei confronti di tutti i modi particolari e determinati di esistenza, e financo nei confronti dell'Esistenza pura e semplice, essere totale che indichiamo simbolicamente come «Uomo Universale». A motivo di questa analogia, e allo scopo di applicare qui, sempre a titolo di esempio, quanto abbiamo indicato, si potrà dire che se l'«Uomo Universale» è il principio di tutta la manifestazione, l'uomo

---

[6] Cfr. *ibidem*, capp. I e II.

[7] Abbiamo fatto vedere come ciò sia espresso con evidenza tanto in testi tratti dalle *Upanishad* quanto in testi tratti dal Vangelo.

individuale dovrà in qualche modo esserne, nel suo ambito, la risultante e come il prodotto, ed è questa la ragione per cui tutte le tradizioni si accordano nel considerarlo, di fatto, formato dalla sintesi di tutti gli elementi e di tutti i regni della natura[8]. Così occorre che sia perché l'analogia sia esatta, ed essa effettivamente lo è; ma per giustificarla completamente, e con essa giustificare la denominazione stessa di «Uomo Universale», occorrerebbe esporre, sul ruolo cosmogonico proprio dell'essere umano, considerazioni che, se volessimo dar loro tutto lo sviluppo che comportano, si allontanerebbero un po' troppo dall'argomento che ci proponiamo di trattare in modo più specifico, e che troveranno forse meglio il loro posto in qualche altra occasione. Ci limiteremo perciò – per il momento – a dire che l'essere umano ha, nell'ambito di esistenza individuale che è suo, una funzione che si può veramente indicare come «centrale» nei confronti di tutti gli altri esseri che similmente sono situati in quest'ambito; tale ruolo fa dell'uomo l'espressione più completa dello stato individuale considerato, tutte le possibilità del quale si integrano per così dire in lui, per lo meno sotto un determinato riguardo, e alla condizione di intenderlo, non nella sola modalità corporea, ma nell'insieme di tutte le sue modalità, con l'estensione indefinita di cui esse sono capaci[9]. È in ciò che risiedono le ragioni più profonde fra tutte quelle su cui può essere fondata l'analogia da noi presa in esame; ed è questa situazione particolare che permette di trasporre in maniera valevole la stessa nozione di uomo, piuttosto che non quella di qualsiasi altro essere manifestato nello stesso stato, per trasformarla nella concezione tradizionale di «Uomo Universale»[10].

Aggiungeremo ancora un'osservazione fra le più importanti: essa è che l'«Uomo Universale» esiste solo virtualmente e in certo qual modo negativamente, alla maniera di un archetipo ideale, finché la realizzazione effettiva dell'essere totale non gli abbia dato un'esistenza attuale e positiva; e ciò è vero per ogni essere – qualunque esso sia – considerato in quanto stia effettuando o debba effettuare tale realizzazione[11]. Diciamo inoltre, per

---

[8] A tal proposito, segnaliamo in particolare la tradizione islamica relativa alla creazione degli angeli e a quella dell'uomo. - È fuori discussione che il significato reale di tali tradizioni non ha assolutamente nulla in comune con una qualche concezione «trasformistica», o anche semplicemente «evoluzionistica», nel senso più generico del termine, né con qualcuna delle fantasie moderne che si ispirano più o meno direttamente a tali concezioni antitradizionali.

[9] La realizzazione dell'individualità umana integrale corrisponde allo «stato primordiale», del quale abbiamo già spesso avuto da parlare, e che è chiamato «stato edenico» nella tradizione giudaico-cristiana.

[10] Ricordiamo, a evitare possibili equivoci, che il termine «trasformazione» è da noi sempre inteso nel suo significato rigorosamente etimologico, significato che è quello di «passaggio di là dalla forma», di là – perciò – da tutto ciò che appartiene all'ordine delle esistenze individuali.

[11] In certo qual senso i due stati negativo e positivo dell'«Uomo Universale» corrispondono rispettivamente, nel linguaggio della tradizione giudaico-cristiana, allo stato precedente alla

evitare ogni malinteso, che un simile modo di esprimersi che presenta come successivo ciò che in sé e per sé è essenzialmente simultaneo, non è valevole se non in quanto ci si ponga dal punto di vista specifico di uno stato di manifestazione dell'essere, quando tale stato venga assunto come punto di partenza della realizzazione. D'altro canto, è evidente che espressioni come «esistenza negativa» ed «esistenza positiva» non devono essere prese alla lettera, là dove la stessa nozione di «esistenza» si applica propriamente solo in una certa misura e fino a un certo punto; sennonché le imperfezioni che sono connaturate con il linguaggio, a motivo del fatto che esso è legato alle condizioni dello stato umano e, anzi, più in particolare alle condizioni della sua modalità corporea e terrestre, necessitano spesso dell'impiego – con alcune precauzioni – di «immagini verbali» di questo genere, immagini senza le quali sarebbe totalmente impossibile farsi capire, soprattutto in lingue che, come quelle occidentali. sono così poco adeguate all'espressione delle verità metafisiche.

«caduta» e allo stato consecutivo alla «redenzione»; si tratta perciò, secondo questo punto di vista, dei due Adamo di cui parla san Paolo (*1ª Epistola ai Corinzi*, XV), il che indica in pari tempo il rapporto tra l'«Uomo Universale» e il *Logos* (Cfr. *Autorità spirituale e potere temporale*, ed. it. 1995, p. 85; Luni Editrice, Milano).

III - Il simbolismo metafisico della croce

La maggior parte delle dottrine tradizionali simboleggiano la realizzazione dell'«Uomo Universale» con un segno che è dappertutto uguale, e questo perché esso è, come dicevamo all'inizio, uno di quelli che si ricollegano direttamente alla Tradizione primordiale: si tratta del segno della croce, segno che rappresenta in modo evidentissimo la maniera in cui si giunge a tale realizzazione mediante la perfetta comunione della totalità degli stati dell'essere, gerarchizzati in modo armonico e conforme, nel loro sviluppo integrale secondo i due sensi dell'«ampiezza» e dell'«esaltazione»[1]. In effetti, questo duplice svilupparsi dell'essere può venir considerato in quanto effettuantesi, da un lato orizzontalmente, ossia a un determinato livello o grado definito di esistenza, e da un altro lato verticalmente, ossia nella sovrapposizione gerarchica di tutti i gradi. Di conseguenza, il senso orizzontale rappresenta l'«ampiezza», ovvero l'estensione integrale dell'individualità assunta come base della realizzazione, estensione che consiste nello sviluppo indefinito di un insieme di possibilità soggette a determinate condizioni particolari di manifestazione; e deve esser ben inteso che, nel caso dell'essere umano, tale estensione non si confina assolutamente nella parte corporea dell'individualità, ma comprende tutte le modalità di quest'ultima, dovendosi tener presente che lo stato corporeo è propriamente una soltanto di tali modalità. Il senso verticale rappresenta la gerarchia, anch'essa indefinita – e a maggior ragione –, degli stati molteplici, ognuno dei quali, anch'esso inteso in tutta la sua integralità, è uno di questi insiemi di possibilità, che si riferiscono ad altrettanti «mondi» o gradi, i quali sono compresi nella sintesi totale dell'«Uomo Universale»[2]. In tale

[1] Questi termini sono tratti dal linguaggio dell'esoterismo islamico, il quale su questo punto è particolarmente preciso. – Il simbolo della «Rosa-Croce» ha avuto, nel mondo occidentale, esattamente lo stesso significato, prima che l'incomprensione moderna provocasse ogni sorta di interpretazioni strane o insignificanti; il significato della rosa verrà spiegato più avanti.

[2] «Quando l'uomo, nel "Grado universale", si esalta verso il sublime, quando sorgono in lui gli altri gradi (o stati non-umani) nel loro sviluppo perfetto, egli è l'"Uomo Universale". L'esaltazione, così come l'ampiezza, hanno raggiunto la loro pienezza nel Profeta (il quale è perciò identico all'"Uomo Universale")» (Dall'*Epistola sulla Manifestazione del Profeta*, dello *Sheikh* Mohammad ibn Fadlallâh el-Hindi). – Ciò permette di capire la seguente espressione, formulata una ventina d'anni fa, da un personaggio che occupava allora

rappresentazione cruciale, l'espansione orizzontale corrisponde perciò all'indefinità delle modalità possibili di uno stesso stato d'essere assunto integralmente, e la sovrapposizione verticale corrisponde alla serie indefinita degli stati dell'essere totale.

È inoltre evidente che lo stato il cui sviluppo è raffigurato dalla linea orizzontale può essere uno stato qualsivoglia; di fatto, esso sarà lo stato nel quale si trova attualmente, in quanto a manifestazione, l'essere che realizza l'«Uomo Universale», stato che è per lui il punto di partenza e il supporto o la base di tale realizzazione. Qualunque stato, quale esso possa essere, può fornire a un essere una simile base, come si vedrà più chiaramente nel seguito; se noi prendiamo più in particolare in esame, a tal proposito, lo stato umano, ciò è dovuto al fatto che quest'ultimo, poiché è il nostro, ci riguarda in modo più diretto, per modo che il caso con cui abbiamo soprattutto a che fare è quello degli esseri che partono da questo stato per affrontare la realizzazione che è in questione; occorre però che sia ben chiaro che, dal punto di vista metafisico puro, tale caso non costituisce in nessun modo un caso privilegiato.

Deve comprendersi fin d'ora che la totalizzazione effettiva dell'essere, essendo di là da qualsiasi condizione, è la stessa cosa di quella che la dottrina indù denomina «Liberazione» (*Moksha*), o che l'esoterismo islamico chiama «Identità Suprema»[3]. Si insegna del resto, in quest'ultima forma tradizionale, che l'«Uomo Universale», in quanto rappresentato dall'insieme «Adamo-Eva», ha il numero di *Allâh*, e questo è di fatto un'espressione dell'«Identità Suprema»[4].

A tal proposito occorre fare un'osservazione piuttosto importante, giacché si potrebbe avanzare l'obiezione che l'indicazione «Adamo-Eva», per quanto sicuramente capace di trasposizione, tuttavia nel suo senso

---

nell'Islàm, anche dallo stesso punto di vista exoterico, una posizione assai elevata: «Se i Cristiani hanno il segno della croce, i Musulmani ne hanno la dottrina». Noi aggiungeremo che, nell'ambito esoterico, il rapporto tra l'«Uomo Universale» e il Verbo, da un lato, e il Profeta dall'altro, non permette che permanga, quanto al fondo stesso della dottrina, nessuna divergenza reale tra il Cristianesimo e l'Islàm, compresi l'uno e l'altro nel loro significato vero. – Sembra che la concezione del *Vohu-Mana* degli antichi abitanti della Persia corrispondesse anch'essa a quella dell'«Uomo Universale».

[3] Si vedano, a questo proposito, gli ultimi capitoli dell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*.

[4] Questo numero – 66 – è fornito dalla somma dei valori numerici delle lettere formanti i nomi *Adam wa Hawâ*. Secondo la Genesi ebraica, «l'uomo, creato maschio e femmina», ossia in uno stato di androginia, è «a immagine di Dio»; e secondo la tradizione islamica, *Allâh* ordinò agli angeli di adorare l'uomo (*Qorân*, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). Lo stato androginico originario è lo stato umano completo, nel quale i complementari, invece di opporsi, si equilibrano perfettamente; su questo punto avremo da ritornare in seguito. Aggiungeremo qui soltanto che, nella tradizione indù, si ritrova un'espressione di questo stato contenuta simbolicamente nella parola *Hamsa*, nella quale i due poli complementari dell'essere sono – inoltre – messi in corrispondenza con le due fasi della respirazione, le quali rappresentano quelle della manifestazione universale.

proprio non si applica se non allo stato umano primordiale: ciò si spiega con il fatto che, quantunque l'«Identità Suprema» venga effettivamente realizzata soltanto attraverso la totalizzazione degli stati molteplici, si può però dire che essa sia in qualche modo già virtualmente realizzata nello stadio «edenico», mediante l'integrazione dello stato umano ricondotto al suo centro originario, centro che, come si vedrà, è d'altro canto il punto di comunicazione diretta con gli altri stati[5].

Si potrebbe del resto anche dire che l'integrazione dello stato umano, o di qualsivoglia altro stato, rappresenti, nel suo ordine e al suo livello, la stessa totalizzazione dell'essere; e questo si tradurrà in modo estremamente evidente nel simbolismo geometrico che esporremo. Se le cose si presentano in questo modo, la ragione ne è che in ogni cosa si può ritrovare, ad esempio nell'uomo individuale, e più particolarmente ancora nell'uomo corporeo, la corrispondenza e in certo qual senso la raffigurazione dell'«Uomo Universale», giacché ognuna delle parti dell'Universo – si tratti di un mondo o di un essere particolare – è sempre e dappertutto analoga al tutto. Un filosofo come Leibnitz ha perciò avuto pienamente ragione ad ammettere che qualsiasi «sostanza individuale» (con le riserve da noi già avanzate sul valore dell'espressione) deve contenere in sé una rappresentazione integrale dell'Universo, che è un'applicazione corretta dell'analogia tra il «macrocosmo» e il «microcosmo»[6]; sennonché, limitandosi a prendere in considerazione la «sostanza individuale» e volendo di essa fare l'essere in sé e per sé, un essere – cioè – completo e addirittura chiuso in se stesso, senza nessuna comunicazione reale con qualcosa che lo sorpassi, egli si è privato della possibilità di passare dal senso dell'«ampiezza» a quello dell'«esaltazione», e ha di conseguenza tarpato la sua teoria di ogni vera portata metafisica[7]. Non è certo nostra intenzione addentrarci qui nello studio di concezioni filosofiche, di qualunque genere esse siano, né di qualsiasi altro argomento che appartenga

---

[5] I due stadi che qui indichiamo, nella realizzazione dell'«Identità Suprema», corrispondono alla distinzione, da noi già avanzata in altra sede, tra quelle che possiamo chiamare l'«immortalità effettiva» e l'«immortalità virtuale» (Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVIII).

[6] Abbiamo già avuto l'occasione di segnalare che Leibnitz, in questo diverso dagli altri filosofi moderni, aveva ricevuto alcuni dati tradizionali, però piuttosto elementari e incompleti, e che egli del resto – giudicando dall'uso che ne fa – sembra non aver sempre capito perfettamente.

[7] Un altro capitale difetto della concezione di Leibnitz, difetto che del resto è forse più o meno intimamente legato al precedente, è costituito dall'introduzione del punto di vista morale in considerazioni d'ordine universale con le quali esso non ha nulla a che vedere; questa introduzione egli la operò attraverso il «principio del migliore», del quale pretese fare la «ragione sufficiente» di ogni esistenza. Aggiungiamo inoltre, a tal proposito, che la distinzione tra il possibile e il reale, quale Leibnitz vuole affermare, non può avere alcun valore metafisico, giacché tutto quel che è possibile è con ciò stesso reale secondo il suo modo proprio.

similmente all'ambito «profano»; sennonché tale considerazione ci si presentava in maniera naturale quale un'applicazione pressoché immediata di quanto avevamo appena detto riguardo ai due sensi secondo i quali si effettua lo sviluppo dell'essere totale.

Tornando al simbolismo della croce, dobbiamo ancora rilevare come quest'ultima, oltre al significato metafisico e principiale di cui abbiamo fin qui esclusivamente parlato, ne abbia altri più o meno secondari e contingenti; e così dev'essere normalmente, secondo quanto abbiamo detto, in maniera generale, sulla pluralità dei significati che sono inclusi in qualsiasi simbolo. Prima di dar sviluppo alla rappresentazione geometrica dell'essere e dei suoi stati molteplici, così com'essa è sinteticamente contenuta nel segno della croce, e di penetrare nei particolari di tale simbolismo, alquanto complesso quando si voglia farlo avanzare fino ai limiti estremi delle sue possibilità, parleremo un po' di tali altri sensi, poiché, anche se le argomentazioni alle quali essi si riferiscono non costituiscono l'argomento vero e proprio della presente esposizione, tutte queste cose sono tuttavia in certo qual modo collegate, e talvolta collegate anche più intimamente di quanto non si sarebbe tentati di credere, soprattutto a motivo di quella legge di corrispondenza che fin dall'inizio abbiamo segnalato come il fondamento di ogni simbolismo.

IV - Le direzioni dello spazio

Alcuni scrittori occidentali, dalle pretese più o meno iniziatiche, hanno voluto assegnare alla croce un significato esclusivamente astronomico col dire che essa è «un simbolo della giunzione cruciale formata dall'eclittica e dall'equatore», e, inoltre, che essa è «un'immagine degli equinozi, quando il sole, nella sua corsa annuale, copre successivamente questi due punti»[1]. A dire il vero, se essa è di fatto questo la ragione ne è che, come dicevamo in precedenza, i fenomeni astronomici possono anch'essi, secondo un modo di vedere più elevato, venir considerati quali simboli, e che in tale prospettiva si può ritrovare in essi, così come in qualsiasi altra cosa, quella raffigurazione dell'«Uomo Universale» a cui ci riferivamo nel capitolo precedente; sennonché, se simili fenomeni sono simboli, risulta da ciò evidente che essi non sono la cosa simboleggiata, e il fatto di confonderli con quest'ultima costituisce un ribaltamento dei rapporti normali tra i differenti ordini di realtà[2].

Quando nei fenomeni astronomici, o in altri fenomeni, si trova la figura della croce, essa ha esattamente lo stesso valore simbolico di quella che possiamo noi stessi tracciare[3]; ciò prova soltanto che il vero simbolismo, lungi dall'essere inventato in modo artificiale dall'uomo, si ritrova nella natura stessa, o per meglio dire, che l'intera natura non è se non un simbolo delle realtà trascendenti.

Ma anche riconducendo in tal modo a correttezza l'interpretazione della materia in questione, questo non toglie che le due frasi da noi appena citate non contengano sia l'una sia l'altra un errore: in effetti, da un lato, l'eclittica e l'equatore non formano la croce, giacché i due piani non si intersecano ad

---

[1] Queste citazioni sono estratte, a modo di esempio assai caratterizzato, da un autore massonico molto conosciuto, J.-M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25-8).

[2] Vale forse la pena di ricordare qui, anche, quantunque già l'abbiamo fatto in altre occasioni, che questa interpretazione di tipo astronomico – sempre di per sé insufficiente, e radicalmente falsa quando abbia la pretesa di essere esclusiva – è quella che ha dato origine alla troppo rinomata teoria del «mito solare», inventata verso la fine del secolo XVIII da Dupuis e Volney, poi ripresa più tardi da Müller, e ancora ai giorni nostri dai principali rappresentanti di una sedicente «scienza delle religioni», «scienza» che per noi è totalmente impossibile prendere sul serio.

[3] Facciamo notare, comunque, che il simbolo mantiene sempre il suo valore proprio anche quando sia tracciato senza nessuna intenzione cosciente, così come accade, ad esempio, quando taluni simboli incompresi sono conservati semplicemente a titolo ornamentale.

angolo retto; e, dall'altro, i due punti equinoziali sono di tutta evidenza congiunti da una sola retta, per modo che, anche in questo caso, la croce ha ancora meno modo di comparire. Ciò che in realtà si dovrebbe considerare sono, da una parte, il piano dell'equatore e l'asse che, congiungendo i poli, è perpendicolare a tale piano; e, dall'altra, le due rette che congiungono rispettivamente i due punti solstiziali e i due punti equinoziali; si hanno così quelle che possono esser dette, nel primo caso la croce verticale, e nel secondo caso la croce orizzontale. L'insieme delle due croci, le quali hanno lo stesso centro, forma la croce a tre dimensioni, croce i cui rami sono orientati secondo le sei direzioni dello spazio[4]; queste ultime corrispondono ai sei punti cardinali, i quali, con il centro, formano il settenario.

In un'altra occasione ci si è offerta l'opportunità di segnalare l'importanza che le dottrine orientali attribuiscono a queste sette regioni dello spazio, e la loro corrispondenza con determinati periodi ciclici[5]; pensiamo sia utile riportare qui un testo che avevamo già allora citato, il quale fa vedere come la stessa cosa si ritrovi anche nelle tradizioni occidentali. «Clemente d'Alessandria dice che da Dio, "Cuore dell'Universo", si dipartono le distese indefinite che sono dirette, una verso l'alto, l'altra verso il basso, questa verso destra, quella verso sinistra, l'una verso l'avanti e l'altra verso il dietro; dirigendo il suo sguardo verso queste sei distese a guisa di un numero sempre uguale, egli porta il mondo a compimento; egli è l'inizio e la fine (l'*alpha* e l'*omega*); in lui hanno fine le sei fasi del tempo, e da lui ricevono la loro estensione indefinita; questo è il segreto del numero 7»[6].

Questo simbolismo è uguale a quello della *Qabbalah* ebraica, la quale parla del «Palazzo Santo», o «Palazzo interiore», come se fosse situato al centro delle sei direzioni dello spazio. Le tre lettere del Nome divino *Jehovah*[7], attraverso la loro sestupla permutazione secondo queste sei direzioni, indicano l'immanenza di Dio all'interno del Mondo, ovverosia la manifestazione del Logos al centro d'ogni cosa, nel punto primordiale del quale le distese indefinite sono soltanto l'espansione o lo sviluppo: «Egli formò del *Thohu* (vuoto) qualcosa e fece di ciò che non era ciò che è. Egli

---

[4] Occorre non confondere le «direzioni» con le «dimensioni» dello spazio; le direzioni sono sei, ma le dimensioni sono soltanto tre, ognuna delle quali comporta due direzioni diametralmente opposte. È in conseguenza di ciò che la croce di cui stiamo parlando ha sei rami, ma è formata soltanto da tre rette, ciascuna delle quali è perpendicolare alle altre due; ognuno dei rami è, secondo il linguaggio geometrico, una «semiretta» che si dirige in un certo senso a partire dal centro.

[5] *Il Re del Mondo*, cap. VII.

[6] P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, tomo I, pp. 215-6.

[7] Questo Nome è formato da quattro lettere, *iod*, *he*, *vau*, e *he*, ma solo tre di esse sono distinte, poiché la *he* è ripetuta due volte.

ricavò grandi colonne dall'etere inafferrabile[8]. Rifletté, e la Parola (*Memra*) produsse ogni oggetto e ogni cosa dal suo Nome Uno»[9]. Il punto primordiale da dove è proferita la Parola divina non si sviluppa soltanto nello spazio, come abbiamo detto or ora, ma pure nel tempo; esso è il «Centro del Mondo» sotto ogni riguardo, ovverosia esso è – insieme – al centro degli spazi e al centro dei tempi. Questo, beninteso, se lo si intende in senso letterale, riguarda solo il nostro mondo, l'unico di cui le condizioni di esistenza siano direttamente esprimibili in linguaggio umano; soltanto il mondo sensibile è soggetto allo spazio e al tempo; ma poiché si tratta in realtà del Centro di tutti i mondi, si può passare all'ordine sovrasensibile effettuando una trasposizione analogica in cui lo spazio e il tempo conservino soltanto più un significato puramente simbolico.

Abbiamo visto che Clemente d'Alessandria parla delle sei fasi del tempo, rispettivamente corrispondenti alle sei direzioni dello spazio: si tratta, come abbiamo detto, di sei periodi ciclici, suddivisioni di un altro periodo più generale, e talvolta presentate al modo di sei millenni. Lo *Zohar*, così come il *Talmud*, suddivide in effetti la durata del mondo in periodi dalla durata millenaria. «Il mondo durerà per seimila anni, [millenni] ai quali alludono le prime sei parole della *Genesi*»[10]; e questi sei millenni sono analoghi ai sei «giorni» della creazione[11]. Il settimo millennio, come il settimo «giorno», è il *Sabbath*, ossia la fase di ritorno al Principio, la quale naturalmente corrisponde al centro, considerato la settima regione dello spazio. Si tratta di una sorta di cronologia simbolica, la quale non deve evidentemente essere intesa alla lettera, così come alla lettera non devono essere intese quelle che si incontrano in altre tradizioni; lo storico giudeo Giuseppe Flavio[12] fa notare che seimila anni formano dieci «grandi anni», e che il «grande anno» è di sei secoli (è il *Naros* dei Caldei); sennonché, da altre parti, quello che viene indicato con tale espressione è un periodo molto più lungo, di dieci o dodicimila anni per i greci e gli antichi persiani. Questo particolare, però, non ha rilevanza, poiché qui lo scopo non è di calcolare la durata reale del nostro mondo, cosa che richiederebbe uno studio approfondito della teoria indù dei *Manvantara*; poiché non si tratta di qualcosa che ci proponiamo al presente, è sufficiente assumere queste

---

[8] Sono le «colonne» dell'albero sefirotico: colonna di mezzo, colonna di destra e colonna di sinistra; ritorneremo più avanti su questo argomento. È però di importanza essenziale far osservare che l'«etere» di cui qui si tratta non è da intendere esclusivamente quale primo elemento del mondo corporeo, ma inoltre in un senso superiore, ottenuto per trasposizione analogica, così come accade per l'*Akâsha* della dottrina indù (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. III).

[9] *Sepher Ietsirah*, IV, 5.

[10] *Siphra di Tseniutha: Zohar*, II, 176 b.

[11] Ricordiamo qui l'espressione biblica: «Mille anni sono come un giorno agli occhi del Signore».

[12] *Antichità giudaiche*, I, 4.

divisioni nel loro valore simbolico. Diremo perciò solamente che si può trattare di sei fasi indefinite, quindi di durata indeterminata, più una settima, la quale corrisponde alla conclusione di tutte le cose e al loro ritorno nello stato primigenio[13].

Ma ritorniamo alla dottrina cosmogonica della *Qabbalah*, com'essa è esposta nello *Sepher Ietsirah*: «Si tratta – dice il Vulliaud – dello sviluppo, a partire dal Pensiero fino alla modificazione del Suono (la voce), dall'impenetrabile al comprensibile. Si osserverà che ci troviamo di fronte a un'esposizione simbolica del mistero che ha come oggetto la genesi universale e si riferisce al mistero dell'unità. In altri passi, è questione del "punto" che si sviluppa per linee in tutti i sensi[14] e diventa comprensibile esclusivamente quando è riferito al "Palazzo interiore". È il mistero dell'etere inafferrabile (*Avir*) in cui si effettua la concentrazione dalla quale emana la luce (*Aor*)»[15]. Il punto è di fatto il simbolo dell'unità; esso è il principio dell'estensione, la quale non esiste se non in virtù del suo irraggiamento (il «Vuoto» anteriore è pura virtualità), ma non diventa comprensibile se non quando si situi in essa, estensione di cui diventa allora il centro, come spiegheremo in modo più completo più oltre. L'emanazione della luce, che conferisce la sua realtà all'estensione, «facendo del vuoto qualcosa e di ciò che non era ciò che è», è un'espansione che succede alla concentrazione; sono le due fasi di aspirazione e di espirazione delle quali così spesso si parla nella dottrina indù, la seconda delle quali corrisponde alla produzione del mondo manifestato; ed è opportuno rilevare l'analogia che pure esiste, a tal proposito, con il movimento del cuore e con la circolazione del sangue nell'essere vivente. Ma continuiamo: «La luce (*Aor*) si attualizzò [provenendo] dal mistero dell'etere (*Avir*). Il punto nascosto diventò manifesto, ossia la lettera *iod*»[16]. Tale lettera rappresenta geroglificamente il Principio, ed è detto che da essa sono formate tutte le altre lettere dell'alfabeto ebraico, formazione che, secondo il *Sepher Ietsirah*, simboleggia la formazione stessa del mondo manifestato[17]. È pure detto che il punto primordiale incomprensibile, che è l'Uno non-manifesto,

---

[13] Quest'ultimo millennio è da fare indubbiamente simile al «regno di mille anni» di cui si parla nell'*Apocalisse*.

[14] Nella tradizione indù queste linee vengono rappresentate come i «capelli di *Shiva*».

[15] *La Kabbale juive*, tomo I, p. 217.

[16] *Ibid.*, tomo 1, p. 217.

[17] La «formazione» (*Ietsirah*) deve venire intesa in modo proprio come produzione della manifestazione nello stato sottile; la manifestazione nello stato grossolano è chiamata *Asiah*, mentre la manifestazione informale è *Beriah*. In altra sede abbiamo già segnalato tale esatta corrispondenza dei mondi come vengono considerati nella *Qabbalah* con il *Tribhuvana* della dottrina indù (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. V).

forma tre punti, i quali rappresentano l'Inizio, il Mezzo e la Fine[18], e che questi tre punti riuniti costituiscono la lettera *iod*, la quale è perciò l'Uno manifesto (o più esattamente affermato, in quanto principio della manifestazione universale), ovvero, per servirsi di un linguaggio teologico, Dio che si fa «Centro del Mondo» attraverso il suo Verbo. «Quando questo *iod* fu prodotto – dice il *Sepher Ietsirah* – quel che rimase di tale mistero, o *Avir* (l'etere) nascosto, fu *Aor* (la luce)»; e in effetti, se si toglie lo *iod* dal termine *Avir*, ciò che resta è *Aor*.

A tal proposito, il Vulliaud cita il commento di Mosé de Leon: «Dopo aver ricordato che il Santo inconoscibile, che sia benedetto, non può essere concepito se non attraverso i suoi attributi (*middoth*), mediante i quali Esso ha creato i mondi[19], incominciamo con l'esegesi della prima parola della *Thora*: *Bereshit*[20]. Antichi autori ci hanno fatto sapere, di questo mistero, che esso è nascosto nel grado supremo, l'etere puro e impalpabile. Tale grado è la somma totale di tutti gli specchi susseguenti (ovvero esteriori nei confronti di questo grado)[21]. Questi ultimi derivano da esso attraverso il mistero del punto, che è in sé e per sé un grado nascosto e procedente dal mistero dell'etere puro e misterioso[22]. Il primo grado, assolutamente occulto (ossia non-manifesto), non può essere percepito[23]. Tuttavia, il mistero del

---

[18] Questi tre punti possono, sotto questo riguardo, essere fatti simili ai tre elementi del monosillabo *Aum* (*Om*) nel simbolismo indù, e – financo – nell'antico simbolismo cristiano (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVI, e *Il Re del Mondo*, cap. IV).

[19] Abbiamo qui l'equivalente della distinzione che la dottrina indù opera tra *Brahma* «non-qualificato» (*nirguna*) e Brahmâ «qualificato» (*saguna*), ossia tra il «Supremo» e il «Non-Supremo», quest'ultimo dovendo essere inteso come *Îshwara* (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, capp. I e X). *Middah* significa letteralmente «misura» (cfr. il sanscrito *mâtrâ*).

[20] È noto che questa è la parola con cui incomincia la *Genesi*: «*in Principio*».

[21] Si osservi che questo grado corrisponde esattamente al «grado universale» dell'esoterismo islamico, grado nel quale sono sinteticamente totalizzati tutti gli altri gradi, ossia tutti gli stati dell'Esistenza. La stessa dottrina si serve essa pure del paragone dello specchio e di altri paragoni simili: così, secondo un'espressione da noi già citata in altra occasione (*L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. X), l'Unità, vista in quanto contenente in sé tutti gli aspetti della Divinità (*Asrâr rabbâniyah*, o «misteri dominicali»), vale a dire tutti gli attributi divini, espressi dai nomi *çifâtiyah* (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. III), «è dell'Assoluto (il "Santo" inattingibile al di fuori dei Suoi attributi) la superficie riflettente dalle innumerevoli sfaccettature che esalta ogni creatura che vi si specchi direttamente»; e non è quasi necessario far rilevare che qui si tratta precisamente di questi *Asrâr rabbâniyah*.

[22] Il grado rappresentato dal punto, che corrisponde all'Unità, è quello dell'Essere puro (*Îshwara* nella dottrina indù).

[23] A tal proposito si potrà far riferimento a quel che la dottrina indù insegna a proposito di ciò che è di là dall'Essere, ossia a proposito dello stato incondizionato di *Âtmâ* (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XV, nel quale abbiamo indicato gli insegnamenti concordanti delle altre tradizioni).

punto supremo, per quanto sia profondamente nascosto[24], può essere captato nel mistero del Palazzo interiore. Il mistero della Corona suprema (*Kether*, la prima delle dieci *Sephiroth*) corrisponde a quello dell'etere puro e non percepibile (*Avir*). Esso è la causa di tutte le cause e l'origine di tutte le origini. In tale mistero, origine invisibile di tutte le cose, nasce il "punto" dal quale tutto procede. È questa la ragione per cui nel Sepher Ietsirah è detto: "Prima dell'Uno, che cosa si può contare?" Ossia: prima di questo punto, cosa può esser contato o capito?[25]. Prima di questo punto non c'era nulla, se si esclude *Ain*, vale a dire il mistero dell'etere puro e indiscernibile, così chiamato (con una semplice negazione) a causa della sua incomprensibilità[26]. L'inizio comprensibile dell'esistenza si trova nel mistero del "punto" supremo[27]. E poiché tale punto è l'"Inizio" di ogni cosa, per questo è chiamato "Pensiero" (*Mahasheba*)[28]. Il mistero del Pensiero creatore corrisponde al "punto" nascosto, giacché l'etere puro e inaccessibile rimane sempre misterioso. Il "punto" è l'etere reso palpabile (a motivo della "concentrazione", la quale è il punto di partenza di ogni differenziazione) nel mistero del Palazzo interiore o Santo dei Santi[29]. Tutto, senza alcuna eccezione, è stato prima concepito nel Pensiero[30]. E se qualcuno dicesse: "Osservate! c'è del nuovo nel mondo", fatelo tacere, perché [anche] questo fu anteriormente concepito nel Pensiero[31]. Dal "punto" nascosto procede il Palazzo Santo interiore (secondo le linee che si dipartono da tale punto seguendo le sei direzioni dello spazio). È il Santo dei Santi, il cinquantesimo anno (questa è un'allusione al *Giubileo*, che

---

[24] L'Essere è ancora non-manifestato, ma è il principio di tutta la manifestazione.

[25] L'unità, in effetti, è il primo di tutti i numeri; prima di essa non vi è perciò nulla che possa essere contato; e qui la numerazione è assunta a simbolo della conoscenza in modo distintivo.

[26] Si tratta dello Zero metafisico, ovvero del «Non-Essere» della tradizione estremo-orientale, simboleggiato dal «vuoto» (cfr. *Tao-te-king*, XI); abbiamo già spiegato in altra sede perché le espressioni di forma negativa siano le sole che possono ancora essere usate al di là dell'Essere (*L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XV).

[27] Ossia nell'Essere, che è il principio dell'Esistenza, la quale equivale alla manifestazione universale, così come l'unità è il principio e l'inizio di tutti i numeri.

[28] In quanto tutte le cose devono essere concepite dal pensiero prima di essere realizzate esteriormente: ciò dev'essere inteso analogicamente in virtù di una trasposizione dall'ordine umano a quello cosmico.

[29] Il «Santo dei Santi» era rappresentato dalla parte più interna del Tempio di Gerusalemme, la quale era il Tabernacolo (*mishkan*) in cui si manifestava la *Shekinah*, ossia la «presenza divina».

[30] Si tratta del Verbo in quanto Intelletto divino, il quale è, secondo un'espressione di cui si serve la teologia cristiana, il «luogo dei possibili».

[31] Si tratta della «permanente attualità» d'ogni cosa nell'«eterno presente».

rappresenta il ritorno allo stato primordiale)[32], chiamato anche la Voce che emana dal Pensiero[33]. Tutti gli esseri e tutte le cause emanano perciò dalla forza del "punto" che è in alto. Questo è ciò che si riferisce ai misteri delle tre supreme *Sephiroth*»[34]. Abbiamo voluto riferire per intero questo passo, nonostante la sua lunghezza, perché esso – oltre all'interesse proprio che presenta – ha con l'argomento del presente studio, un rapporto molto più diretto di quanto si potrebbe supporre a un primo sguardo.

È proprio il simbolismo delle direzioni dello spazio quello che dovremo applicare in tutto ciò che seguirà, e questo sia in una prospettiva «macrocosmica», come quella adottata in ciò che è stato detto, sia in una prospettiva «microcosmica». La croce a tre dimensioni costituisce, secondo il linguaggio geometrico, un «sistema di coordinate» al quale può essere riferito l'intero spazio; e lo spazio simboleggerà [in questa rappresentazione] l'insieme di tutte le possibilità, siano esse quelle di un essere particolare, o siano quelle dell'Esistenza universale. Tale sistema è formato da tre assi, uno verticale e gli altri due orizzontali, assi che sono tre diametri rettangolari di una sfera indefinita, e che, anche indipendentemente da qualsiasi considerazione astronomica, possono venir considerati orientati verso i sei punti cardinali: nel testo di Clemente d'Alessandria da noi citato, l'alto e il basso corrispondono rispettivamente allo zenit e al nadir, la destra e la sinistra al sud e al nord, l'avanti e il dietro all'est e all'ovest; questo posizionamento potrebbe essere giustificato dalle indicazioni concordanti che si ritrovano in quasi tutte le tradizioni. Si può dire anche che l'asse verticale è l'asse polare, vale a dire la linea fissa che congiunge i due poli e attorno alla quale tutte le cose compiono la loro rotazione; è perciò questo l'asse principale, mentre i due assi orizzontali sono solo secondari e relativi. Di tali assi orizzontali, uno – l'asse nord-sud – può venir chiamato anche asse solstiziale, e l'altro – l'asse est-ovest – può esser detto asse equinoziale, il che ci riconduce al punto di vista astronomico, in virtù di una certa corrispondenza dei punti cardinali con le fasi del ciclo annuale, corrispondenza che, a doverla esporre in modo completo, ci porterebbe troppo lontano, e qui non ha del resto una grande importanza, ma che troverà senza dubbio il suo posto in un altro studio[35].

---

[32] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. III; si osserverà che $50 = 7^2 + 1$. Il termine *kol*, «tutto», ha come valore numerico 50, sia in ebraico sia in arabo. Si confrontino anche le «cinquanta porte dell'Intelligenza».

[33] Si tratta nuovamente del Verbo, ma in quanto Parola divina; esso è prima Pensiero all'interno (ossia in Se stesso), poi Parola all'esterno (vale a dire nei confronti dell'Esistenza universale), in quanto la Parola è la manifestazione del Pensiero; e la prima parola proferita è lo *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) della *Genesi*.

[34] Citazione dalla *Kabbale juive*, tomo I, pp. 405-6.

[35] Si può inoltre notare, a titolo di concordanza, l'allusione che San Paolo fa al simbolismo delle direzioni o delle dimensioni dello spazio, quando parla della «larghezza, lunghezza, altezza e profondità dell'amore di Gesù Cristo» (*Epistola agli Efesini*, III, 18). I termini

enunciati in modo distinto qui sono quattro invece di sei: i primi due corrispondono rispettivamente ai due assi orizzontali, ciascuno dei quali è considerato nella sua totalità; gli ultimi due corrispondono alle due metà, superiore e inferiore, dell'asse verticale. La ragione di tale distinzione – per quanto riguarda le due metà di quest'asse – è che esse si riferiscono a due *guna* differenti, e financo in certo qual senso opposti; invece, i due assi orizzontali nella loro totalità si riferiscono a un solo *guna*, come si vedrà nel capitolo seguente.

V - Teoria indù dei tre guna

Prima di procedere oltre, dobbiamo, in rapporto con quanto è stato detto poco fa, ricordare le indicazioni da noi già date in altre occasioni sulla teoria indù dei tre *guna*[1]; non è nostra intenzione trattare in modo completo di questa teoria con tutte le sue applicazioni, ma soltanto presentarne una sommaria esposizione con riferimenti all'argomento che stiamo trattando. Questi tre *guna* sono qualità o attribuzioni essenziali, costitutive e primordiali degli esseri, considerati nei loro diversi stati di manifestazione[2]; essi non sono stati, ma condizioni generali alle quali gli esseri sono soggetti, dalle quali sono in qualche modo legati[3], e di cui partecipano secondo proporzioni indefinitamente varie, in virtù delle quali essi sono ripartiti gerarchicamente nell'insieme dei «tre mondi» (*Tribhuvana*), ossia di tutti i gradi dell'Esistenza universale.

I tre *guna* sono: *sattwa*, la conformità alla pura essenza dell'Essere (*Sat*), che è identica alla luce della Conoscenza (*Jnâna*), simboleggiata dalla luminosità delle sfere celesti che rappresentano gli stati superiori dell'essere; *rajas*, l'impulso che provoca l'espansione dell'essere in un determinato stato, vale a dire lo sviluppo di quelle fra le sue possibilità che si situano a un determinato livello dell'Esistenza; infine *tamas*, l'oscurità, fatta simile all'ignoranza (*avidyâ*), radice tenebrosa dell'essere guardato nei suoi stati inferiori. Ciò è vero di tutti gli stati manifestati dell'essere, quali essi siano, ma naturalmente queste qualità o tendenze possono venir prese in

---

[1] Cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, p. 185 e *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. IV.

[2] Di fatto i tre *guna* appartengono alla stessa *Prakriti*, la quale è la «radice» (*mûla*) della manifestazione universale; essi sono comunque in equilibrio perfetto nella sua indifferenziazione primordiale, e ogni manifestazione rappresenta una rottura di tale equilibrio.

[3] La parola *guna*, nella sua accezione comune e letterale, significa «corda»; in modo analogo, i termini *bandha* e *pâsha*, i quali significano specificamente «legame», si applicano a tutte le condizioni particolari e limitative di esistenza (*upâdhi*) che più specialmente definiscono questo o quello stato, o modo, della manifestazione. Si può però affermare che la denominazione *guna* si applichi più in particolare alla corda di un arco; essa esprimerebbe perciò, per lo meno sotto un certo profilo, l'idea di «tensione» a gradi variabili, da cui, per analogia, quella di «qualificazione»; sennonché, forse, è qui da vedere non tanto l'idea di «tensione», quanto quella di «tendenza», idea che del resto si apparenta alla prima, come indicano i termini stessi, ed è quella che più esattamente corrisponde alla definizione dei tre *guna*.

considerazione con riferimento più particolare all'essere umano: *sattwa*, tendenza ascendente, si riferisce sempre agli stati superiori, in rapporto con lo stato particolare assunto come base o punto di partenza di tale ripartizione gerarchica, e *tamas*, tendenza discendente, si riferisce agli stati inferiori in rapporto al medesimo stato; per quel che riguarda *rajas*, esso si riferisce a quest'ultimo, visto in quanto occupante una posizione intermedia tra gli stati superiori e gli stati inferiori, quindi in quanto caratterizzato da una tendenza che non è né ascendente né discendente, ma orizzontale; e, nel presente caso, tale stato è il «mondo dell'uomo» (*mânava loka*), ovverosia il campo, o grado, occupato nell'Esistenza universale dallo stato individuale umano. Si può adesso vedere senza difficoltà la relazione che tutto ciò ha con il simbolismo della croce, sia che quest'ultimo venga d'altra parte preso in esame sotto un riguardo puramente metafisico o sotto un profilo cosmologico, e tanto se ne sia fatta l'applicazione all'ordine «macrocosmico» quanto all'ordine «microcosmico». In tutti questi casi, possiamo dire che *rajas* corrisponde a tutta la linea orizzontale, o meglio, se consideriamo la croce a tre dimensioni, all'insieme delle due linee che definiscono il piano orizzontale; *tamas* corrisponde alla parte inferiore della linea verticale, vale a dire alla parte di essa che è situata al di sotto di tale piano, e *sattwa* alla parte superiore di questa linea verticale, vale a dire alla parte di essa che è situata al di sopra del piano in questione, il quale divide in tal modo in due emisferi, il superiore e l'inferiore, la sfera indefinita della quale abbiamo detto in precedenza.

In un testo dei *Vêda*, i tre *guna* vengono presentati come se si tramutassero l'uno nell'altro, seguendo un ordine ascendente: «Tutto era *tamas* (all'origine della manifestazione vista in quanto uscente dall'indifferenziazione primordiale di *Prakriti*). Egli (ossia il *Brahma* Supremo) comandò un mutamento, e *tamas* assunse il colore (ossia la natura)[4] di *rajas* (intermedio tra oscurità e luminosità); e *rajas*, ricevuto un nuovo comando, assunse la natura di *sattwa*». Se consideriamo la croce a tre dimensioni tracciata a partire dal centro di una sfera, come già abbiamo fatto, e come avremo spesso occasione di fare in seguito, la conversione di *tamas* in *rajas* può rappresentarsi come descrivente la metà inferiore di tale sfera, da un polo all'equatore, e quella di *rajas* in *sattwa* come descrivente la metà superiore della stessa sfera, dall'equatore all'altro polo. Il piano

[4] La parola *varna*, che significa specificamente «colore», e per generalizzazione «qualità», viene usata analogicamente per indicare la natura o l'essenza di un principio o di un essere; è di qui che deriva anche il suo impiego nel senso di «casta», in quanto l'istituzione delle caste, intesa nella sua ragione profonda, traduce essenzialmente la diversità delle nature proprie a differenti individui umani (cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, 3ª parte, cap. VI). D'altra parte, ritornando ai *guna*, essi vengono effettivamente rappresentati da colori simbolici: *tamas* dal nero, *rajas* dal rosso, e *sattwa* dal bianco (*Chândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 3° Khanda, shruti 1; cfr. *Autorità spirituale e potere temporale*, p. 47).

dell'equatore, supposto orizzontale, rappresenterà allora, come da noi detto, il campo di espansione di *rajas*, mentre *tamas* e *sattwa* tenderanno rispettivamente ai due poli, o estremità dell'asse verticale[5]. Infine, il punto dal quale è comandata la conversione di *tamas* in *rajas*, e poi quella di *rajas* in *sattwa*, è il centro stesso della sfera, come ci si può rendere immediatamente conto ricordando le considerazioni esposte nel capitolo precedente[6]; d'altronde, ciò che seguirà ci fornirà l'occasione di spiegare ancor meglio questo fatto[7].

Quel che abbiamo esposto è altresì applicabile, vuoi all'insieme dei gradi dell'Esistenza universale, vuoi a quello degli stati di un qualsiasi essere; tra questi due casi vi è sempre corrispondenza perfetta, poiché ogni stato di un essere si sviluppa, in tutta l'estensione di cui è passibile (la quale è indefinita), in un grado determinato dell'Esistenza. Inoltre, di ciò si possono fare talune applicazioni più particolari, ad esempio in campo cosmologico, alla sfera degli elementi; ma siccome la teoria degli elementi non rientra nel presente argomento, è preferibile riservare tutto quel che la riguarda a un altro studio, studio in cui ci proponiamo di trattare delle condizioni dell'esistenza corporea.

---

[5] Ci sembra che questo simbolismo chiarisca e giustifichi a sufficienza l'immagine della «corda d'arco» che – come abbiamo detto – è intimamente legata al significato del termine *guna*.

[6] È a questa funzione del Principio, nel mondo e in ogni essere, che si riferisce l'espressione «ordinatore interno» (*antar-yâmî*): esso dirige ogni cosa dal di dentro, poiché risiede nel punto più interno di tutti, il quale è il centro (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XIV).

[7] Riguardo a questo testo, e alla sua proprietà di fornire uno schema dell'organizzazione dei «tre mondi», in corrispondenza con i tre *guna*, cfr. *L'Ésoterisme de Dante*, cap. VI.

VI - L'unione dei complementari

Dobbiamo adesso prendere in esame, almeno in modo sommario, un altro aspetto del simbolismo della croce che forse è quello più generalmente noto, anche se sembra non presentare, per lo meno a prima vista, un rapporto molto diretto con tutto quel che abbiamo visto finora: intendiamo parlare della croce vista quale simbolo dell'unione dei complementari. A tal proposito possiamo accontentarci di prendere in considerazione la croce, come più spesso si fa, nella sua forma a due dimensioni; del resto, per passare da tale forma a quella a tre dimensioni è sufficiente osservare che la retta orizzontale unica può venire intesa come proiezione dell'intero piano orizzontale sul piano, presupposto verticale, in cui è tracciata la figura. Ciò posto, si considera la linea verticale come se rappresentasse il principio attivo, e la linea orizzontale il principio passivo; questi due principi vengono anche indicati, per analogia con l'ordine umano, come rispettivamente maschile e femminile; quando siano intesi nel loro senso più ampio, ossia nei confronti di tutto l'insieme della manifestazione universale, essi sono quelli a cui la dottrina indù dà il nome di *Purusha* e *Prakriti*[1]. Non è il caso di ripetere o di ampliare qui le considerazioni alle quali possono prestarsi i rapporti tra questi due principi, ma soltanto di far vedere come, nonostante le apparenze, esista un certo legame tra questo significato della croce e quello che noi abbiamo denominato il suo significato metafisico.

Diremo subito, riservandoci però di ritornare sull'argomento in modo più esplicito più tardi, che un tale legame deriva dalla relazione esistente, nel simbolismo metafisico della croce, tra l'asse verticale e il piano orizzontale. Si deve capir bene che termini come «attivo» e «passivo», o a essi equivalenti, non hanno un senso se non in rapporto l'uno con l'altro, giacché il complementarismo è essenzialmente una correlazione tra due termini. Chiarito questo, è evidente che un complementarismo come quello dell'attivo e del passivo può venire inteso a gradi diversi, cosicché lo stesso termine potrà ricoprire un ruolo attivo o passivo secondo ciò rispetto a cui questo ruolo lo svolgerà; sennonché, in tutti i casi, si potrà sempre dire che, in una simile relazione, il termine attivo è – nel suo ordine – analogo a *Purusha*, e il termine passivo analogo a *Prakriti*. Ora noi vedremo, in seguito, che l'asse verticale, il quale ricollega tra loro tutti gli stati dell'essere attraversandoli nei loro rispettivi centri, è il luogo di

[1] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. IV.

manifestazione di quella che la tradizione estremo-orientale chiama l'«Attività del Cielo», attività che è precisamente quella, «non-agente», di *Purusha*, in grazia della quale vengono determinate in *Prakriti* le produzioni che corrispondono a tutte le possibilità di manifestazione. Per quel che riguarda il piano orizzontale, vedremo che esso costituisce un «piano di riflessione», rappresentato simbolicamente come «superficie delle acque», ed è noto che in tutte le tradizioni le «Acque» sono un simbolo di *Prakriti*, o della «passività universale»[2]; veramente, poiché tale piano rappresenta un grado determinato dell'Esistenza (e si potrebbe analogamente prendere in considerazione uno qualsiasi dei piani orizzontali che corrispondono alla molteplicità indefinita degli stati di manifestazione), esso non è identico a *Prakriti*, ma soltanto a qualcosa che è già determinato da un certo insieme di condizioni specifiche di esistenza (e sono quelle che definiscono un mondo), e adempie alla funzione di *Prakriti*, in senso relativo, a un certo livello nell'insieme della manifestazione universale.

Dobbiamo inoltre precisare un altro punto, che si riferisce in modo diretto all'argomento dell'«Uomo Universale»: abbiamo detto in precedenza, di quest'ultimo, che esso è costituito dall'insieme «Adamo-Eva», e in altra occasione abbiamo affermato che la coppia *Purusha-Prakriti*, vuoi in rapporto con tutta la manifestazione, vuoi più in particolare con riferimento a uno stato d'essere determinato, può venire considerata equivalente all'«Uomo Universale»[3]. Secondo questo punto di vista, l'unione dei complementari dovrà perciò essere vista come se costituisse l'«Androgino» primordiale del quale tutte le tradizioni parlano; senza dilungarci ulteriormente su tale questione, possiamo dire che ciò che occorre intendere con questa affermazione è che, nella totalizzazione dell'essere, i complementari devono in effetti trovarsi in equilibrio perfetto, senza alcuna predominanza dell'uno sull'altro. C'è da notare, d'altra parte, che a questo «Androgino» viene in generale attribuita simbolicamente la forma sferica[4], la quale è la meno differenziata di tutte, giacché si estende in egual modo in tutte le direzioni, ed era dai Pitagorici considerata la forma perfetta per eccellenza e in certo qual modo la raffigurazione della totalità universale[5].

---

[2] Cfr. *ibidem*, cap. V.

[3] Cfr. *ibidem*, cap. IV.

[4] A tale proposito è noto il discorso che, nel *Banchetto*, Platone pone in bocca ad Aristofane, del quale la maggior parte dei commentatori moderni hanno il torto di disconoscere il valore simbolico, pur tuttavia evidente. Qualcosa di molto simile si ritrova in un certo aspetto del simbolismo dello *yin-yang* estremo-orientale di cui parleremo più oltre.

[5] Fra tutte le figure aventi perimetro uguale, la circonferenza è quella che racchiude la superficie massima; analogamente, fra i corpi di superficie uguale, la sfera è quella che contiene il volume massimo; è questa la ragione, da un punto di vista matematico, per cui tali figure venivano considerate come le più perfette. Leibnitz si ispirò a quest'idea per la sua concezione del «migliore dei mondi», che definì, fra la molteplicità indefinita di tutti i

Perché dia in questo modo l'idea della totalità, la sfera deve però, come da noi già detto, essere indefinita, come indefiniti sono gli assi che formano la croce, i quali sono tre diametri ad angolo retto di tale sfera; in altre parole, la sfera, che è costituita dall'irraggiamento del suo centro, non è mai chiusa, poiché tale irraggiamento è indefinito e riempie l'intero spazio con una serie di onde concentriche, ciascuna delle quali riproduce le due fasi di concentrazione ed espansione della vibrazione iniziale[6]. Queste due fasi sono, d'altra parte, una delle espressioni del complementarismo[7]; se, uscendo dalle condizioni particolari che sono legate alla manifestazione (in modo successivo), esse vengano osservate in simultaneità, si equilibrano l'una con l'altra, cosicché la loro riunione equivale in realtà all'immutabilità principiale, così come la somma degli squilibri parziali attraverso cui è realizzata qualsiasi manifestazione costituisce sempre e invariabilmente l'equilibrio totale.

Per finire, aggiungeremo un'osservazione che ha anch'essa la sua importanza: abbiamo detto poco fa che i termini «attivo» e «passivo», poiché esprimono soltanto un rapporto, possono essere applicati a livelli diversi; da ciò discende che, se esaminiamo la croce a tre dimensioni, nella quale l'asse verticale e il piano orizzontale sono in simile rapporto di attivo a passivo, si potrà inoltre ancora tener conto della medesima relazione tra i due assi orizzontali, o tra ciò che essi rappresentano rispettivamente. In questo caso, al fine di mantenere la corrispondenza simbolica fondata all'inizio, si potrà, quantunque tali assi siano in realtà entrambi orizzontali, dire che uno di essi – quello che ricopre un ruolo attivo – è relativamente verticale nei confronti dell'altro. In conseguenza di ciò, ad esempio, se poniamo che i due assi siano rispettivamente l'asse solstiziale e l'asse equinoziale, come avevamo fatto prima, in conformità con il simbolismo del ciclo annuale, potremo dire che l'asse solstiziale è relativamente verticale rispetto all'asse equinoziale, sicché nel piano orizzontale esso ricopre per analogia la funzione di asse polare (asse nord-sud), mentre l'asse

---

mondi possibili, quello che racchiude più essere, o realtà positiva; sennonché l'applicazione che in questo modo egli ne fa, come già abbiamo indicato, è priva di qualsiasi vera portata metafisica.

[6] Tale forma sferica luminosa, indefinita e non chiusa, con le sue alternanze di concentrazione e di espansione (successive dal punto di vista della manifestazione, ma in realtà simultanee nell'«eterno presente»), è, nell'esoterismo islamico, la forma della *Rûh muhammadiyah*; è tale forma totale dell'«Uomo Universale» che Dio ordinò agli angeli di adorare, come è stato detto in precedenza; e la percezione di questa forma è implicata in uno dei gradi dell'iniziazione islamica.

[7] Abbiamo indicato in precedenza come ciò venga espresso, nella tradizione indù, dal simbolismo della parola *Hamsa*. In certi testi tantrici si trova anche che la parola *aha* simboleggia l'unione di *Shiva* e *Shakti*, rappresentati dalla prima e dall'ultima lettera dell'alfabeto sanscrito (così come, nella particella ebraica *eth*, la *aleph* e la *thau* rappresentano l'«essenza» e la «sostanza» di un essere).

equinoziale riveste il ruolo di asse equatoriale (asse est-ovest)[8]. La croce orizzontale riproduce in questa prospettiva – nel proprio piano – rapporti analoghi a quelli espressi dalla croce verticale; e, per ritornare al simbolismo metafisico, che è quello che più essenzialmente ci preme esporre, possiamo anche dire che l'integrazione dello stato umano, rappresentata dalla croce orizzontale, è, nell'ordine di esistenza al quale si riferisce, in qualche modo un'immagine della totalizzazione dell'essere, rappresentata dalla croce verticale[9].

---

[8] Questa osservazione trova ad esempio la sua applicazione nel simbolismo dello *swastika*, di cui si tratterà più avanti.

[9] Segnaleremo ancora, riguardo al complementarismo, che nel simbolismo dell'alfabeto arabo le prime due lettere, *alif* e *be*, vengono considerate rispettivamente attiva o maschile la prima e passiva o femminile la seconda; poiché la forma della prima è verticale e quella della seconda è orizzontale, la loro riunione forma la croce. Inoltre, poiché i valori numerici di tali lettere sono rispettivamente 1 e 2, ciò si accorda con il simbolismo aritmetico pitagorico, secondo il quale la «monade» è maschile e la «diade» femminile; la stessa concordanza si ritrova altresì in altre tradizioni, ad esempio nella tradizione estremo-orientale, nella quale, nelle figure dei *koua* o «trigrammi» di Fo-hi, lo *yang*, o principio maschile, è rappresentato da un tratto continuo, e lo *yin*, o principio femminile, è rappresentato da un tratto scomposto (o, meglio, interrotto nel suo centro); questi due simboli, chiamati le «due determinazioni», evocano rispettivamente l'idea dell'unità e quella della dualità; è ovvio che ciò, come anche nel caso del Pitagorismo, va capito in un senso del tutto diverso da quello di quel semplice sistema di «numerazione» che Leibnitz aveva creduto di trovarvi (cfr. *Oriente e Occidente*, pp. 57-62). In linea di massima, secondo lo *Yi-king*, i numeri dispari corrispondono allo *yang* e i numeri pari allo *yin*; sembra che l'idea pitagorica del pari e del dispari si ritrovi financo in quelli che sono chiamati da Platone lo «stesso» e l'«altro», che corrispondono rispettivamente all'unità e alla dualità, prese in considerazione, però, esclusivamente nel mondo manifestato. – Nella numerazione cinese la croce rappresenta il numero 10 (del resto la cifra romana X, anch'essa, altro non è se non la croce disposta in modo diverso); si può vedere in ciò un'allusione al rapporto che esiste tra il numero dieci e il numero quattro: 1+2+3+4=10, rapporto che veniva rappresentato anche dalla *Tetraktys* dei Pitagorici. In effetti, con riferimento alla corrispondenza delle figure geometriche con i numeri, la croce rappresenta naturalmente il numero quattro; in modo più preciso, essa lo rappresenta sotto un aspetto dinamico, mentre il quadrato lo rappresenta sotto il suo aspetto statico; la relazione tra i due aspetti viene espressa attraverso il problema ermetico della «quadratura del cerchio», oppure, secondo il simbolismo geometrico a tre dimensioni, attraverso quel rapporto tra la sfera e il cubo al quale abbiamo avuto occasione di accennare riferendoci alle figure del «Paradiso terrestre» e della «Gerusalemme celeste» (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. XI). Per finire, segnaleremo ancora – a questo proposito – che nel numero 10 le due cifre 1 e 0 corrispondono anche, rispettivamente, all'attivo e al passivo, rappresentati dal centro e dalla circonferenza secondo un altro simbolismo, simbolismo che si può d'altra parte ricollegare a quello della croce quando si osservi che il centro è la traccia dell'asse verticale nel piano orizzontale in cui deve allora supporsi situata la circonferenza, la quale rappresenterà l'espansione in questo stesso piano attraverso una delle onde concentriche secondo le quali essa si attua; il cerchio con il punto centrale, raffigurazione del numero 10, è nello stesso tempo il simbolo della perfezione ciclica, ossia della realizzazione integrale delle possibilità implicate in uno stato di esistenza.

VII - La risoluzione delle opposizioni

Nel capitolo precedente abbiamo trattato di realtà complementari, non di opposti; è importante che queste due nozioni non vengano confuse, come talvolta a torto si fa, e che il complementarismo non sia fatto passare per un'opposizione. A tal proposito, quel che può generare certe confusioni è il fatto che capita qualche volta che le stesse cose assumano l'apparenza di contrari e qualche volta quella di complementari, in conseguenza della prospettiva secondo la quale esse sono considerate; in un simile caso, si può sempre dire che l'opposizione corrisponde al punto di vista inferiore o più superficiale, mentre il complementarismo, nel quale l'opposizione si ritrova in certo qual modo conciliata e già risolta, corrisponde per ciò stesso a un punto di vista più elevato o più profondo, così come abbiamo spiegato in altra sede[1]. L'unità principiale esige di fatto che non ci siano opposizioni irriducibili[2]; perciò, se è vero che, secondo l'apparenza, l'opposizione tra due termini non può fare a meno di esistere, e possiede una realtà relativa a un determinato livello di esistenza, non meno vero è che tale opposizione deve scomparire in quanto tale e risolversi armonicamente, per sintesi o integrazione, col passaggio a un livello superiore. Avere la pretesa che le cose non stiano in questo modo, significherebbe voler introdurre lo squilibrio nello stesso ordine principiale, mentre – come dicevamo in precedenza - tutti gli squilibri che costituiscono gli elementi della manifestazione visti «distintivamente» concorrono necessariamente all'equilibrio totale, il quale non può essere compromesso o distrutto. Lo stesso complementarismo, che è ancora dualità, deve, a un certo grado, scomparire di fronte all'unità, in conseguenza dell'equilibrarsi e in certo qual modo del neutralizzarsi dei suoi due termini, i quali si uniranno fino a fondersi indissolubilmente nell'indifferenziazione primordiale.

La figura della croce può aiutare a capire la differenza esistente tra il complementarismo e l'opposizione: abbiamo visto che la verticale e l'orizzontale potevano essere interpretate nel senso di rappresentare due termini complementari; sennonché – evidentemente – non si può dire che esista opposizione tra il senso verticale e il senso orizzontale. Quelle che

[1] Cfr. *La Crisi del mondo moderno*, pp. 40-1 cap. III.

[2] Conseguentemente, qualsiasi «dualismo», sia esso di tipo teologico come quello attribuito ai Manichei, o di tipo filosofico come quello di Cartesio, è una concezione radicalmente falsa.

nella stessa figura rappresentano chiaramente l'opposizione sono le direzioni contrarie, a partire dal centro, delle due semirette che sono le due metà di uno stesso asse, quale che tale asse sia; si può perciò, in ugual modo, prendere in considerazione l'opposizione tanto in senso verticale quanto in senso orizzontale. Si avranno così, nella croce verticale a due dimensioni, due coppie di termini opposti che formano un quaternario; lo stesso si verificherà per la croce orizzontale, uno dei cui assi può d'altra parte venir considerato relativamente verticale, ossia tale da ricoprire il ruolo di un asse verticale nei confronti dell'altro, come abbiamo spiegato alla fine del capitolo precedente. Se si riuniscono le due figure in quella della croce a tre dimensioni, si avranno tre coppie di termini opposti, come abbiamo visto prima trattando delle direzioni dello spazio e dei punti cardinali. Occorre osservare che una delle opposizioni quaternarie più abitualmente note, quella degli elementi e delle qualità sensibili che a essi corrispondono, deve essere disposta secondo la croce orizzontale; in tal caso, in effetti, a essere rappresentata è esclusivamente la costituzione del mondo corporeo, mondo che è interamente situato in uno stesso grado dell'Esistenza e, anzi, di quest'ultimo non costituisce se non una porzione assai ridotta. La stessa cosa accade quando si esaminino soltanto quattro punti cardinali, che sono allora quelli del mondo terrestre, simbolicamente rappresentato dal piano orizzontale, mentre lo zenit e il nadir, che si oppongono secondo l'asse verticale, corrispondono all'orientamento verso i mondi rispettivamente superiori e inferiori se messi in relazione a tale mondo terrestre. Abbiamo visto che la medesima cosa accade pure della duplice opposizione dei solstizi e degli equinozi, e anche questo è facilmente comprensibile, poiché l'asse verticale, il quale si mantiene fisso e immobile mentre tutte le cose compiono la loro rotazione attorno a esso, è di tutta evidenza indipendente dalle vicissitudini cicliche, vicissitudini che esso governa, per così dire, proprio attraverso la sua immobilità, immagine sensibile dell'immutabilità principiale[3]. Se si tiene conto soltanto della croce orizzontale, l'asse verticale è in essa rappresentato dal punto centrale, il quale è il punto in cui esso incontra il piano orizzontale; cosicché, qualsiasi piano orizzontale, che simboleggia uno stato o un grado qualsivoglia dell'Esistenza, ha in tale punto – che può esser detto il suo centro (giacché è l'origine del sistema di coordinate al quale potrà essere riferito ogni punto del piano) – questa immagine dell'immutabilità. Se, ad esempio, si applica ciò che abbiamo detto alla teoria degli elementi del mondo corporeo, il centro corrisponderà al quinto elemento, vale a dire all'etere[4], il quale in

[3] Si tratta del «motore immobile» di Aristotele, al quale abbiamo già avuto l'occasione, in altre sedi, di fare allusioni piuttosto frequenti.

[4] Si tratta della «quintessenza» (*quinta essentia*) degli alchimisti, rappresentata talvolta, al centro della croce degli elementi, da una figura come quella della stella a cinque punte o del fiore a cinque petali. È pure detto che l'etere ha una «quintupla natura»; ciò va inteso come riferentesi all'etere preso in se stesso e in quanto principio degli altri quattro elementi.

realtà è il primo di tutti secondo l'ordine di produzione, quello da cui tutti gli altri derivano per differenziazioni successive, e che riunisce in sé tutte le qualità opposte, caratteristiche degli altri elementi, in uno stato di indifferenziazione ed equilibrio perfetto, corrispondendo nel suo ordine alla non-manifestazione principiale[5].

Il centro della croce è quindi il punto nel quale si conciliano e si risolvono tutte le opposizioni; in questo punto è situata la sintesi di tutti i termini contrari, i quali, in realtà, sono contrari soltanto se riguardati secondo le prospettive esteriori e particolari della conoscenza in modo distintivo. Questo punto centrale corrisponde a quella che nell'esoterismo islamico è indicata come la «stazione divina», che è «quella che riunisce i contrasti e le antinomie» (*El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtimâ ed-diddaîn*)[6]; essa è ciò che la tradizione estremo-orientale, per parte sua, denomina l'«Invariabile Mezzo» (*Tchoung-young*), il luogo – cioè – del perfetto equilibrio rappresentato quale centro della «ruota cosmica»[7], centro che è pure, in pari tempo, il punto in cui si riflette direttamente l'«Attività del Cielo»[8]. Tale centro dirige tutte le cose mediante la sua «attività non-agente» (*wei wou-wei*), la quale, se pur non-manifesta, o meglio, proprio perché non-manifesta, in realtà è la pienezza dell'attività, giacché è quella del Principio da cui discendono tutte le attività particolari; Lao-tzu questo lo esprime nei seguenti termini: «Il Principio è sempre non-agente, e tuttavia tutto è fatto da lui»[9].

Secondo la dottrina taoista il saggio perfetto è quello che è pervenuto nel punto centrale e che in esso risiede in indissolubile unione con il Principio, partecipando della sua immutabilità e imitando la sua «attività non-agente»: «Colui che è arrivato al massimo del vuoto, dice ancora Lao-tzu, quegli si sarà solidamente stabilito nel riposo [...] Ritornare alla propria radice (ossia al Principio, insieme origine prima e fine ultima di tutti gli

---

[5] È questa la ragione per cui, quando venga fatta intervenire la nozione di etere, ciò può dar luogo alle trasposizioni analogiche da noi segnalate in precedenza; tale nozione è in tal caso assunta come simbolo, in quanto indicazione dello stato principiale stesso.

[6] Questa «stazione», o grado di realizzazione effettiva, è raggiunta attraverso *El-fanâ*, ossia attraverso l'«estinzione» dell'«io» nel ritorno allo «stato primordiale»; tale «estinzione» non va senza presentare analogie, financo quanto al senso letterale del termine che la indica, con il *Nirvâna* della dottrina indù. Di là da *El-fanâ*, vi è ancora *Fanâ el-fanâi*, l'«estinzione dell'estinzione», la quale corrisponde, analogamente, al *Paranirvâna* (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XIII). In un certo senso, il passaggio dal primo di questi gradi all'altro si riferisce all'identificazione del centro di uno stato dell'essere con il centro dell'essere totale, secondo quanto verrà spiegato in seguito.

[7] Cfr. *Il Re del Mondo*, capp. I e IV, e *L'Ésotérisme de Dante*, 3ª ed., p. 62.

[8] Il Confucianesimo sviluppa l'applicazione dell'«Invariabile Mezzo» alla sfera sociale, mentre il significato puramente metafisico è dato dal Taoismo.

[9] *Tao-te-king*, XXXVII.

esseri)[10], significa entrare nello stato di riposo»[11]. Il «vuoto» di cui è qui questione, è il completo distacco nei confronti di tutte le cose manifestate, transitorie e contingenti[12], distacco mediante il quale l'essere sfugge alle vicissitudini della «corrente delle forme», all'alternarsi degli stati di «vita» e di «morte», di «condensazione» e di «dissipazione»[13], passando dalla circonferenza della «ruota cosmica» al suo centro, il quale è esso pure indicato come «il vuoto (il non-manifesto) che unisce i raggi e fa di essi una ruota»[14]. «La pace nel vuoto», – dice Lieh-tzu –, «è uno stato che non si può definire; non si prende e non si dà; si arriva a stabilirsi in essa»[15].

Tale «pace nel vuoto» è la «Grande Pace» dell'esoterismo islamico[16], detta in arabo *Es-Sakînah*, denominazione che la fa identica alla *Shekinah* ebraica, vale a dire alla «presenza divina» al centro dell'essere, rappresentato simbolicamente dal cuore in tutte le tradizioni[17], e tale «presenza divina» è in effetti comportata dall'unione con il Principio, la

---

[10] La parola *Tao*, letteralmente «Via», che denomina il Principio, è rappresentata da un carattere ideografico che riunisce i segni del capo e dei piedi, ciò che equivale al simbolo dell'*alpha* e dell'*omega* nelle tradizioni occidentali.

[11] *Tao-te-king*, XVI.

[12] Tale distacco è identico a *El-fanâ*; ci si potrà riferire anche a quel che insegna la *Bhagavad-Gîtâ* sull'indifferenza nei confronti dei frutti dell'azione, indifferenza mediante la quale l'essere sfugge al concatenamento indefinito delle conseguenze di tale azione: è l'«azione senza desiderio» (*nishkâma karma*), mentre l'«azione con desiderio» (*sakâma karma*) è l'azione compiuta in vista dei suoi frutti.

[13] Con significato simile, Aristotele dice «generazione» e «corruzione».

[14] *Tao-te-king*, XI. – La forma più semplice della ruota è il cerchio diviso in quattro parti uguali dalla croce; oltre alla ruota a quattro raggi, le forme più diffuse nel simbolismo di tutti i popoli sono le ruote a sei e otto raggi; naturalmente, ognuno di questi numeri aggiunge al significato della ruota una sfumatura particolare. La figura ottagonale degli otto *koua*, o «trigrammi» di *Fo-hi*, che è uno dei simboli fondamentali della tradizione estremo-orientale, equivale, sotto un certo riguardo, alla ruota a otto raggi, così come il loto a otto petali. Nelle antiche tradizioni dell'America centrale il simbolo del mondo è sempre costituito dal cerchio con una croce inscritta.

[15] *Lieh-tzu*, cap. I. – I testi di *Lieh-tzu* e di *Chuang-tzu* li citiamo nella traduzione del Rev. P. Léon Wieger.

[16] Si tratta anche della *Pax profunda* della tradizione rosacrociana.

[17] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XIII, e *Il Re del Mondo*, cap. III. – È detto che *Allâh* «fa discendere la Pace nei cuori dei fedeli» (*Huwa elladhî anzala es-Sakînata fi qulûbil-mûminîn*); e la *Qabbalah* ebraica insegna esattamente la stessa cosa: «La *Shekinah* porta tal nome, dice lo studioso della lingua ebraica Louis Cappel, perché risiede (*shakan*) nel cuore dei fedeli, residenza che fu simboleggiata dal tabernacolo (*mishkan*), nel quale Dio è detto risiedere» (*Critica sacra*, p. 311, edizione di Amsterdam, 1689; brano citato da P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, tomo I, p. 493). Non c'è quasi bisogno di far notare come la «discesa» della «Pace» nel cuore avvenga seguendo l'asse verticale: è la manifestazione dell'«Attività del Cielo». – Si confronti, inoltre, l'insegnamento della dottrina indù riguardo alla residenza di *Brahma*, simboleggiata dall'etere nel cuore, ossia nel centro vitale dell'essere umano (Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. III).

quale non può di fatto operarsi se non al centro stesso dell'essere. «A colui che risiede nel non-manifesto, tutti gli esseri si manifestano […] Unito al Principio, egli è in armonia, attraverso lui, con tutti gli esseri. Unito al Principio egli conosce tutto attraverso le ragioni generali superiori, e non si serve più, di conseguenza, dei suoi differenti sensi per conoscere in particolare e in dettaglio. La vera ragione delle cose è invisibile, inafferrabile, indefinibile, indeterminabile. Solo [a poterlo fare], lo spirito ristabilito nello stato di semplicità perfetta può accostarlesi nella contemplazione profonda»[18].

Situato al centro della «ruota cosmica», il saggio perfetto invisibilmente la muove[19], con la sua sola presenza, senza che partecipi al suo movimento e senza che debba preoccuparsi di esercitare una qualsiasi azione: «L'ideale è l'indifferenza (il distacco) dell'uomo trascendente, il quale lascia che la ruota cosmica giri»[20]. Questo assoluto distacco lo rende padrone di ogni cosa, poiché, essendo andato di là da tutte le opposizioni che sono inerenti alla molteplicità, egli non può più essere influenzato da nulla: «Egli ha ottenuto l'impassibilità perfetta; la vita e la morte gli sono del pari indifferenti; lo sprofondarsi dell'universo (manifestato) non provocherebbe in lui nessuna emozione[21]. A forza di scrutare egli è giunto

---

[18] *Lieh-tzu*, cap. IV. – Appare qui tutta la differenza che separa la conoscenza trascendente del saggio dal sapere comune o «profano»; le allusioni alla «semplicità», espressione dell'unificazione di tutte le potenzialità dell'essere, e considerata una caratteristica dello «stato primordiale», nel Taoismo sono frequenti. Analogamente, nella dottrina indù, lo stato di «infanzia» (*bâlya*), inteso in senso spirituale, viene considerato una condizione preventiva per l'acquisizione della conoscenza per eccellenza (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXIII). – Si possono ricordare, a questo proposito, le parole similari che si trovano nel Vangelo: «Chi non accoglierà il Regno di Dio come un fanciullo, non entrerà in esso» (*San Luca*, XVIII, 17); «Mentre hai nascosto queste cose agli eruditi e ai prudenti, le hai rivelate al semplici e al piccoli» (*San Matteo*, XI, 25; *San Luca*, X, 21). Il punto centrale, nel quale si stabilisce la comunicazione con gli stati superiori o «celesti», è la «porta stretta» del simbolismo evangelico; i «ricchi», che non possono passare attraverso di essa, sono gli esseri legati alla molteplicità, i quali, di conseguenza, sono incapaci di elevarsi alla conoscenza unificata dalla conoscenza distintiva. La «povertà spirituale», che è il distacco nei confronti della manifestazione, assume qui l'apparenza di un altro simbolo che equivale a quello dell'«infanzia»: «Beati i poveri secondo lo spirito, perché è a loro che appartiene il Regno dei Cieli» (*San Matteo*, V, 2). Tale «povertà» (in arabo *El-faqru*) ha similmente una parte importante anche nell'esoterismo islamico; oltre a ciò che già abbiamo detto, essa presuppone altresì la dipendenza completa dell'essere, in tutto ciò che esso è, nei confronti del Principio, «al di fuori del quale non c'è nulla, assolutamente nulla che esista» (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*).

[19] La stessa idea è espressa anche nella tradizione indù con il termine *Chakravartî*, letteralmente «colui che fa girare la ruota» (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. II, e *L'Ésotérisme de Dante*, p. 55).

[20] *Chuang-tzu*, cap. I. – *Il Re del Mondo*, cap. IX.

[21] A onta dell'apparente somiglianza di certe espressioni, questa «impassibilità» è tutt'altra cosa da quella degli Stoici, la quale era di un tipo unicamente «morale», e che del resto sembra non essere mai stata se non una semplice concezione teorica.

alla verità immutabile, alla conoscenza del Principio universale unico. Egli lascia svilupparsi tutti gli esseri secondo i loro destini, e, quanto a sé, si mantiene nel centro immobile di tutti i destini[22] [...]

L'imperturbabilità è il segno esteriore di un simile stato interiore; ma non l'imperturbabilità dell'audace che per amore di gloria si slancia da solo contro un esercito schierato in battaglia; quella, bensì, dello spirito, il quale – superiore al cielo e alla terra, a tutti gli esseri[23] – abita in un corpo al quale non tiene[24], non bada alle immagini che gli giungono dai sensi, tutto conosce per conoscenza globale nella sua immobile unità[25]. Un tale spirito, assolutamente indipendente, è signore degli uomini; se gradisse convocarli in massa, essi tutti accorrerebbero nel giorno previsto; ma egli non vuol farsi servire»[26].

Nel punto centrale sono superate tutte le distinzioni che caratterizzano i punti di vista esteriori; tutte le opposizioni sono scomparse e si sono risolte in un equilibrio perfetto. «Nello stato primordiale queste opposizioni non esistevano. Esse tutte sono derivate dalla diversificazione degli esseri (inerente alla manifestazione e come essa contingente), e dai loro contatti provocati dalla girazione universale[27]. Esse tutte cesserebbero se cessassero la diversità e il movimento. Esse cessano di colpo di influenzare l'essere che abbia ridotto a quasi nulla il suo io distinto e il suo movimento particolare[28]. Un tale essere non viene più in conflitto con nessun altro essere perché si è

---

[22] Secondo il commento tradizionale di Cheng-tzu sullo *Yi-king*, «la parola "destino" indica la vera ragion d'essere delle cose»; il «centro di tutti i destini» è perciò il Principio, in quanto tutti gli esseri hanno in esso la loro ragione sufficiente.

[23] Il Principio, o «Centro», viene di fatto prima di ogni distinzione, compresa quella del «Cielo» (*Tien*) e della «Terra» (*Ti*), che costituisce la prima dualità, i suoi due termini essendo gli equivalenti rispettivi di *Purusha* e di *Prakriti*.

[24] È questo lo stato del *jîvan-mukta* (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXIII).

[25] Si confronti la condizione di *Prajna*, nella dottrina indù (*ibidem*, cap. XIV).

[26] *Chuang-tzu*, cap. V. – L'indipendenza di colui che, svincolato da tutte le cose contingenti, ha raggiunto la conoscenza della verità immutabile, è in modo analogo affermata nel Vangelo: «Conoscerete la verità, e la verità vi renderà liberi» (*San Giovanni*, VIII, 32); e del resto, si potrebbe inoltre fare un accostamento tra quanto precede e quest'altra parola evangelica: «Cercate innanzi tutto il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù» (*San Matteo*, VII, 33; *San Luca*, XII, 31). Occorre qui ricordare lo stretto rapporto esistente tra l'idea di giustizia e quelle di equilibrio e di armonia; in altre occasioni abbiamo indicato la relazione che unisce la giustizia e la pace (*Il Re del Mondo*, cap. I e cap. VI; *Autorità spirituale e potere temporale*, cap. VIII).

[27] Ovverosia in conseguenza della rotazione della «ruota cosmica» attorno al suo asse.

[28] Tale riduzione dell'«io distinto», il quale alla fine sparisce riassorbendosi in un punto unico, significa la stessa cosa del «vuoto» di cui era questione in precedenza; essa è pure *El-fanâ* dell'esoterismo islamico. È del resto evidente, secondo il simbolismo della ruota, che il «movimento» di un essere è tanto più ridotto quanto più tale essere si trova vicino al centro.

collocato nell'infinito, si è cancellato nell'indefinito[29]. Egli è giunto – e vi si mantiene – nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro nel quale non ci sono conflitti. Per concentrazione della sua natura, per alimentazione del suo spirito vitale, per riunificazione di tutte le sue potenzialità, egli si è unito al principio di tutte le genesi. Intera la sua natura (totalizzata sinteticamente nell'unità principiale), intatto il suo principio vitale, nessun essere sarà in grado di intaccarlo»[30].

Tale punto centrale e primordiale è identico al «Palazzo Santo» della *Qabbalah* ebraica; in sé e per sé, esso non è localizzato, poiché è assolutamente indipendente dallo spazio, il quale altro non è se non il risultato della sua espansione o del suo sviluppo indefinito in tutti i sensi, e che di conseguenza deriva totalmente da lui: «Trasportiamoci in ispirito, fuori da questo mondo di dimensioni e localizzazioni, e non ci sarà più bisogno di voler situare il Principio»[31]. Sennonché, realizzato che sia lo spazio, il punto primordiale, pur mantenendosi sempre essenzialmente «non-localizzato» (giacché esso non può essere da ciò né influenzato né modificato in alcun modo), dello spazio si fa centro (ossia, trasponendo tale simbolismo, centro di tutta la manifestazione universale), come già abbiamo indicato; è da esso che partono le sei direzioni, le quali, opponendosi a due a due, rappresentano tutti i contrari, così com'è pure a esso che ritornano, nel movimento alternato di espansione e di concentrazione che costituisce, com'è stato detto in precedenza, le due fasi complementari di ogni manifestazione. È la seconda di tali fasi, il movimento di ritorno verso l'origine, che indica la via seguita dal saggio per giungere all'unione con il Principio: la «concentrazione della sua natura», la «riunificazione di tutte le sue potenzialità», nel testo da noi citato poco fa, designano questo fatto nel modo più chiaro possibile; e la «semplicità» della quale già si è parlato corrisponde all'unità «senza dimensioni» del punto primordiale. «L'uomo assolutamente semplice piega, con la sua semplicità tutti gli esseri [...], per modo che nulla gli si oppone nelle sei regioni dello spazio, nulla gli è ostile, e il fuoco e l'acqua non gli nuocciono»[32]. In effetti egli si mantiene nel centro, dal quale le sei direzioni sono uscite per irraggiamento e nel quale esse vengono, nel movimento di ritorno, a neutralizzarsi a due a due, per modo che, in tale punto unico, la loro triplice opposizione cessa completamente, e nulla di ciò che ne promana o vi si localizza è in grado di influire sull'essere che risiede nell'unità immutabile. Poiché quegli non si

---

[29] La prima delle due espressioni si riferisce alla «personalità», la seconda all'«individualità».

[30] *Chuang-tzu*, cap. XIX. – L'ultima frase si riferisce nuovamente alle condizioni dello «stato primordiale»: si tratta di quella che la tradizione giudaico-cristiana indica come l'immortalità dell'uomo prima della «caduta», immortalità riacquistata da quegli che, ritornato nel «Centro del Mondo», si alimenta all'«Albero della Vita».

[31] *Ibidem*, cap. XXII.

[32] *Lieh-tzu*, cap. II.

oppone a nulla, nulla – neppure – può opporsi a lui, giacché l'opposizione è per necessità una relazione di reciprocità, la quale esige la presenza di due termini, ed è di conseguenza incompatibile con l'unità principiale; e l'ostilità, che non è se non una conseguenza o una manifestazione esteriore dell'opposizione, non può esistere nei confronti di un essere che è al di fuori e al di là di qualsiasi opposizione. Il fuoco e l'acqua, i quali rappresentano il tipo dei contrari nel «mondo elementare», non possono ferirlo in quanto, per dire il vero, essi, in quanto contrari, per lui non esistono nemmeno più, poiché sono rientrati, equilibrandosi e neutralizzandosi l'uno con l'altro in virtù della riunione delle loro qualità in apparenza opposte, ma in realtà complementari[33], nell'indifferenziazione dell'etere primordiale.

Per colui che si mantiene nel centro tutto è unificato, poiché egli tutto vede nell'unità del Principio; tutte le prospettive particolari (o, se si preferisce, «particolaristiche») e analitiche, le quali si fondano soltanto su distinzioni contingenti, e dalle quali nascono tutte le divergenze delle opinioni individuali, per lui sono scomparse, riassorbite nella sintesi totale della conoscenza trascendente, adeguata alla verità una e immutabile. «Il suo punto di vista proprio è un punto dal quale questo e quello, sì e no, appaiono ancora non distinti. Questo punto è il perno della norma; esso è il centro immobile di una circonferenza sul perimetro della quale ruotano tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità; un punto da cui si vede solo un infinito, il quale non è né questo né quello, né sì né no. Vedere tutto nell'unità primordiale non ancora differenziata, ovvero da una tal distanza che tutto si fonda in uno, questa è l'intelligenza vera»[34]. Il «perno della norma» è quello che quasi tutte le tradizioni chiamano il «Polo»[35], cioè, come già abbiamo spiegato, il punto fisso attorno al quale si compiono tutte le rotazioni del mondo, secondo la norma o la legge che governa tutta la manifestazione e altro non è, in sé, se non l'emanazione diretta del centro, ossia l'espressione della «Volontà del Cielo» nell'ordine cosmico[36].

---

[33] Il fuoco e l'acqua, visti non più sotto l'aspetto dell'opposizione, ma sotto quello del complementarismo, sono una delle espressioni dei due principi attivo e passivo nella sfera della manifestazione corporea o sensibile; le considerazioni che si riferiscono a questo punto di vista sono state in modo particolare sviluppate dall'ermetismo.

[34] *Chuang-tzu*, cap. II.

[35] Abbiamo studiato in particolare tale simbolismo nel *Re del Mondo*. – Nella tradizione estremo-orientale, la sede della «Grande Unità» (*Ta-i*) è rappresentata dalla stella polare, la quale è chiamata *Tien-ki*, ossia – letteralmente – «sommità del cielo».

[36] La «Rettitudine» (*Te*), il cui nome evoca l'idea della linea retta e più in particolare l'idea di «Asse del Mondo», è, nella dottrina di Lao-tzu, quella che si potrebbe chiamare una «specificazione» della «Via» (*Tao*) con riferimento a un essere o a uno stato d'esistenza determinato: si tratta della direzione che tale essere deve seguire perché la sua esistenza sia secondo la «Via», ovvero, in altri termini, in conformità con il Principio (direzione assunta in senso ascendente, mentre, in senso discendente, la stessa direzione è quella secondo cui si esercita l'«Attività del Cielo»). – Ciò può essere accostato a quanto da noi detto in altra

VIII - La guerra e la pace

Quel che è stato detto sulla «pace» che risiede nel punto centrale, ci porta a parlare, sia pur se non esaustivamente e anche se la cosa può avere l'apparenza di una digressione, di un altro simbolismo, quello della guerra, argomento al quale del resto abbiamo già fatto qualche accenno in altre occasioni[37]. Tale simbolismo si incontra, in particolare, nella *Bhagavad Gîtâ*: la battaglia di cui si tratta in questo libro rappresenta l'azione in maniera del tutto generale, ma in una forma appropriata alla natura e alla funzione degli *Kshatriya*, ai quali il libro è più in particolare destinato[38]. Il campo di battaglia (*kshêtra*) è l'ambito dell'azione, nel quale l'individuo sviluppa le sue possibilità, ed è raffigurato da un piano orizzontale nel simbolismo geometrico; qui si tratta dello stato umano, ma la stessa rappresentazione si potrebbe applicare a qualunque altro stato di manifestazione, soggetto del pari, se non veramente all'azione in modo proprio, per lo meno al cambiamento e alla molteplicità. Una concezione di questo genere non si ritrova soltanto nella dottrina indù, ma anche nella dottrina islamica, poiché tale è esattamente il reale significato della «guerra santa» (*jihâd*); l'applicazione sociale ed esteriore è soltanto secondaria, e

---

sede (*Il Re del Mondo*, cap. VIII) in merito all'orientamento rituale, argomento di cui parleremo nuovamente più avanti.

[37] *Il Re del Mondo*, cap. X; *Autorità spirituale e potere temporale*, capp. III e VIII.

[38] Krishna e Arjuna, i quali rappresentano il «Sé» e l'«io», ovvero la «personalità» e l'«individualità», *Âtmâ* incondizionato e *jivâtmâ*, sono assisi a bordo di uno stesso carro da guerra, il quale è il «veicolo» dell'essere visto nel suo stato di manifestazione; e mentre Arjuna combatte, Krishna guida il carro senza combattere, ossia senza essere personalmente implicato nell'azione. In diversi testi delle *Upanishad* si ritrovano altri simboli che hanno lo stesso significato: i «due uccelli che sono posati sullo stesso albero» (*Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 1° Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° Adhyâya, shruti 6), e inoltre i «due che sono entrati nella caverna» (*Katha Upanishad*, 1° Adhyâya, 3ª Vallî, shruti 1); la «caverna» altro non è se non la cavità del cuore, la quale rappresenta precisamente il luogo dell'unione dell'individuale con l'Universale, ovvero dell'«io» con il «Sé» (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. III). – Nello stesso senso, El-Hallaj dice: «Siamo due spiriti congiunti in uno stesso corpo» (*Nahnu ruhâni halalnâ badana*).

quel che lo fa chiaramente vedere è il fatto che essa costituisce unicamente la «piccola guerra santa» (*El-jihâdul-açghar*), mentre la «grande guerra santa» (*El-jihâdul-akbar*) è di carattere puramente interiore e spirituale[39].

Si può dire che la ragion d'essere essenziale della guerra, da qualsiasi punto di vista e in qualunque ambito la si consideri, è quella di far cessare un disordine e di ristabilire l'ordine; in altri termini, si tratta dell'unificazione di una molteplicità attraverso l'impiego di mezzi che appartengono al mondo stesso della molteplicità; è a questo titolo, e a questo titolo soltanto, che la guerra può esser considerata legittima. Sennonché, in certo qual senso, il disordine è connaturato con qualsiasi manifestazione che sia intesa in sé e per sé, giacché la manifestazione, al di fuori del suo principio, perciò in quanto molteplicità non unificata, altro non è se non una serie indefinita di rotture d'equilibrio. La guerra, concepita nel modo che abbiamo detto, e non limitata a un significato esclusivamente umano, rappresenta quindi il processo cosmico di reintegrazione del manifestato nell'unità principiale; ed è questa la ragione per cui, dal punto di vista della manifestazione stessa, tale reintegrazione appare quale una distruzione, come si vede assai chiaramente da taluni aspetti del simbolismo di *Shiva* nella dottrina indù.

Se si osservasse che la guerra anch'essa è un disordine, sotto un certo profilo la cosa sarebbe vera, e del resto le cose non potrebbero essere diverse, dal momento che essa si svolge nel mondo della manifestazione e della molteplicità; ma si tratta di un disordine che è destinato a compensare un altro disordine e – secondo l'insegnamento della tradizione estremo-orientale che in precedenza abbiamo già ricordato – è la somma di tutti i disordini, o di tutti gli squilibri, a costituire l'ordine totale. D'altro canto, l'ordine non lo si vede se non quando ci si sollevi al di sopra della molteplicità, quando si smetta di vedere ogni cosa isolatamente e «distintivamente», per guardare a tutte le cose nell'unità. La prospettiva della realtà è quella, giacché la molteplicità, al di fuori del principio unico, ha soltanto un'esistenza illusoria; ma tale illusione, con il disordine che le è proprio. permane per qualsiasi essere fintantoché questi non sia pervenuto, in modo pienamente effettivo (e, beninteso, non esclusivamente quale semplice concezione teorica), alla realizzazione del punto di vista dell'«unicità dell'Esistenza» (*wahdatul-wujûd*) in tutti i modi e in tutti i gradi della manifestazione universale.

Secondo ciò che abbiamo esposto or ora, lo scopo stesso della guerra è l'instaurazione della pace, giacché la pace, anche nel suo senso più comune, è in fondo non altra cosa se non l'ordine, l'equilibrio o l'armonia, inteso che questi tre termini sono pressoché sinonimi e designano tutti e tre, sotto

---

[39] Ciò si fonda su uno *hadîth* del Profeta che, di ritorno da una spedizione, pronunciò queste parole: «Siamo tornati dalla piccola guerra santa alla grande guerra santa» (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*).

riguardi un po' diversi, il riflesso dell'unità nella molteplicità, quando quest'ultima sia ricondotta al suo principio. Di fatto, la molteplicità non è allora veramente distrutta, ma «trasformata»; e quando tutte le cose sono ricondotte all'unità, l'unità appare in ogni cosa, la quale, lungi dal cessare di esistere, acquisisce al contrario – per ciò stesso – la pienezza della realtà. Così si uniscono indivisibilmente i due punti di vista complementari dell'«unità nella molteplicità e della molteplicità nell'unità» (*El-wahdatu fîl-kuthrati wal-kuthratu fîl-wahdati*), nel punto centrale d'ogni manifestazione, punto che è il «luogo divino» o la «stazione divina» (*El-maqâmul-ilahî*) di cui si è parlato in precedenza.

Per colui che è giunto in questo punto, come da noi detto, non esistono più contrari, perciò non esiste più disordine; è quello il luogo stesso dell'ordine, dell'equilibrio, dell'armonia o della pace, mentre fuori da esso, e per chi a esso tenda soltanto senza esserci ancora arrivato, permane lo stato di guerra quale è da noi stato definito, giacché le opposizioni, in cui il disordine risiede, non sono ancora definitivamente superate.

Sennonché, nel suo senso esteriore e sociale, la guerra legittima, condotta contro coloro che turbano l'ordine, e avente lo scopo di ricondurveli, costituisce una funzione di «giustizia», ossia – in fondo – una funzione equilibrante[40], quali che siano le sue apparenze secondarie e transitorie; ma è questa soltanto la «piccola guerra santa», che è esclusivamente un'immagine dell'altra, della «grande guerra santa». Si potrebbe qui applicare ciò che abbiamo detto, numerose volte, e financo all'inizio di questo studio, circa il valore simbolico dei fatti storici, i quali possono venire interpretati come se rappresentassero, secondo il loro modo, realtà di un ordine superiore.

La «grande guerra santa» è la lotta dell'uomo contro i nemici che egli porta in sé, ovverosia contro tutti gli elementi che, in lui, sono contrari all'ordine e all'unità. Né si tratta, tali elementi, di annientarli, poiché essi pure hanno, come tutto ciò che esiste, la loro ragion d'essere e la loro collocazione nell'insieme; ciò che si tratta invece di fare, come dicevamo poco fa, è di «trasformarli» riconducendoli all'unità, in certo qual modo riassorbendoli in essa. L'uomo deve, prima di ogni altra cosa e costantemente, tendere a realizzare l'unità in se stesso, in tutto ciò che lo costituisce, secondo tutte le modalità della sua manifestazione umana: unità nel pensiero, unità nell'azione, e pure, che è forse la cosa più difficile, unità tra il pensiero e l'azione. È però importante osservare che, per quanto riguarda l'azione, ciò che conta essenzialmente è l'intenzione (*niyyah*), giacché è questo il solo elemento che dipenda interamente dall'uomo, senza che sia influenzato o modificato dalle contingenze esteriori, come sempre sono i risultati dell'azione. L'unità nell'intenzione e la costante tendenza

[40] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. VI.

verso il centro invariabile e immutabile[41] sono simbolicamente rappresentate dall'orientamento rituale (*qiblah*), poiché i centri spirituali terrestri sono in qualche modo le immagini visibili del vero e unico centro di tutta la manifestazione, centro che d'altronde ha, come da noi spiegato, il suo riflesso diretto in tutti i mondi, nel punto centrale di ciascuno di essi, e parimenti in tutti gli esseri, nei quali tale punto centrale è figurativamente indicato come se fosse il cuore, a motivo dell'effettiva corrispondenza che esso ha con quest'ultimo nell'organismo corporeo.

Cessata, per colui che è giunto a realizzare perfettamente l'unità in se stesso, qualsiasi opposizione, lo stato di guerra cessa anch'esso di conseguenza, giacché non vi è più se non l'ordine assoluto, secondo il punto di vista totale che è al di là di tutti i punti di vista particolari. Come detto in precedenza, nulla può ormai più nuocere a un essere simile, giacché per lui non esistono più nemici, né dentro né fuori di lui; l'unità, realizzata al di dentro, è realizzata altresì, e simultaneamente, al di fuori, o meglio, non c'è più né dentro né fuori, essendo questa soltanto una di quelle opposizioni che si sono ormai cancellate alla sua vista[42]. Situatosi definitivamente al centro d'ogni cosa, costui «è a se stesso la sua legge»[43], in quanto la sua volontà è una con il Volere universale (la «Volontà del Cielo» della tradizione estremo-orientale, la quale si manifesta di fatto nel punto in cui tale essere risiede); egli ha ottenuto la «Grande Pace», la quale è veramente, come abbiamo detto, la «presenza Divina» (*Es-Sakînah*, l'immanenza della Divinità nel punto che è il «Centro del Mondo»); indentificatosi, in virtù della sua unificazione, all'unità principiale stessa, egli vede l'unità in tutte le cose e tutte le cose nell'unità, nell'assoluta simultaneità dell'«eterno presente».

---

[41] Si confronti quel che è stato da noi detto in altra sede sulla «retta intenzione» e sulla «buona volontà» (*Il Re del Mondo*, capp. III e IV).

[42] Secondo la tradizione indù, è la vista del terzo occhio di *Shiva*, la quale rappresenta il «senso dell'eternità», e il cui effettivo possesso è essenzialmente implicato nella restaurazione dello «stato primordiale» (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XX, e *Il Re del Mondo*, capp. V e VII).

[43] Questa espressione è mutuata dall'esoterismo islamico: nello stesso senso, la dottrina indù parla dell'essere che è giunto a questo stato come di uno «*swêchchhâchârî*», di qualcuno – cioè – che «compie la propria volontà».

IX - L'Albero di Mezzo

Un altro aspetto del simbolismo della croce che esiste è quello che la interpreta come ciò che le differenti tradizioni denominano con l'espressione «Albero di Mezzo», o con qualche altra espressione equivalente; in altre occasioni abbiamo visto che tale albero è uno dei numerosi simboli dell'«Asse del Mondo»[1]. Va perciò considerata principalmente, in questo caso, la retta verticale della croce, raffigurazione di tale asse: essa costituisce il tronco dell'albero, mentre la retta orizzontale (o le due rette orizzontali nella croce a tre dimensioni) ne forma i rami. Tale albero s'innalza nel centro del mondo, o meglio nel centro di un mondo, vale a dire nel centro dell'ambito nel quale si sviluppa uno stato di esistenza come lo stato umano, il quale, in tal caso, è quello che viene più generalmente preso in considerazione. Se esaminiamo in particolare il simbolismo biblico, esso è l'«Albero della Vita», il quale è situato al centro del «Paradiso terrestre», che rappresenta a sua volta il centro dei nostro mondo, come in altre occasioni abbiamo spiegato[2]. Pur non avendo l'intenzione di dilungarci, ora, su tutte le questioni che sono legate al simbolismo dell'albero, questioni che richiederebbero uno studio di per se stesse, riteniamo tuttavia che non sia inutile spiegare alcuni punti che a esso si riferiscono.

«L'Albero della Vita» non era l'unico albero del Paradiso terrestre; in esso ce n'è un altro, il quale ha una funzione non meno importante del primo e probabilmente anche più comunemente nota: è questo l'«Albero della Scienza del bene e del male»[3]. I rapporti esistenti tra i due alberi sono molto misteriosi: il racconto biblico, immediatamente dopo aver parlato dell'«Albero della Vita» e averlo descritto come situato «al centro del giardino», nomina l'«Albero della Scienza del bene e del male»[4]; più tardi viene detto che quest'ultimo era anch'esso «al centro del giardino»[5]; e, alla

---

[1] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. II; sull'«Albero del Mondo» e sulle sue diverse forme, si veda anche *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. VIII. – Nell'esoterismo islamico esiste un trattato di Mohyiddin ibn Arabi dal titolo *L'Albero del Mondo* (*Shajaratul-Kawn*).

[2] Cfr. *Il Re del Mondo*, capp. V e IX; *Autorità spirituale e potere temporale*, capp. V e VIII.

[3] Sul simbolismo vegetale in relazione con il «Paradiso terrestre», cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. IX.

[4] *Genesi*, II, 9.

[5] *Ibidem*, III, 3.

fine, si dice che Adamo, dopo aver mangiato il frutto dell'«Albero della Scienza», non avrebbe avuto che da «stendere la mano» per afferrare altresì il frutto dell'«Albero della Vita»[6]. Nel secondo dei tre passi, la proibizione proveniente da Dio è addirittura riferita unicamente all'«albero che è nel mezzo del giardino» e non è più di cosi specificato; sennonché, se si esamina l'altro brano, nel quale la proibizione è già stata enunciata[7], ci si rende conto che in tal caso si tratta di tutta evidenza dell'«Albero della Scienza del bene e del male». Non c'è dubbio che è a motivo del legame instaurato tra i due alberi da tale prossimità, che essi sono uniti nel simbolismo, e a un punto tale che certi alberi emblematici presentano caratteristiche evocanti in pari tempo sia l'uno sia l'altro; resta però da spiegare in cosa consista in realtà questo legame.

La natura dell'«Albero della Scienza del bene e del male» può, com'è indicato dal suo stesso nome, venire caratterizzata dalla dualità, giacché in tale denominazione troviamo due termini che non soltanto non sono complementari, ma sono addirittura opposti, e di cui tutta la ragion d'essere si può dire che consista proprio nella loro opposizione, poiché, quando quest'ultima sia superata, non si potrà più parlare né di bene né di male; così non si può dire dell'«Albero della Vita», la cui funzione di «Asse del Mondo» implica al contrario – essenzialmente – l'unità. Per cui, quando in un albero emblematico troviamo un'immagine della dualità, è cosa certa che occorre vedere in ciò un'allusione all'«Albero della Scienza», quand'anche, sotto altri riguardi, il simbolo considerato sia, senza possibilità di contestazione, una raffigurazione dell'«Albero della Vita». La cosa vale, ad esempio, per l'«albero sefirotico» della *Qabbalah* ebraica, il quale viene espressamente qualificato «Albero della Vita», e in cui – tuttavia – la «colonna di destra» e la «colonna di sinistra» presentano la raffigurazione della dualità; ma tra le due è situata la «colonna di mezzo», nella quale le due tendenze opposte si equilibrano e in cui così si ritrova la vera unità dell'«Albero della Vita»[8].

La natura duale dell'«Albero della Scienza» appare del resto ad Adamo soltanto nel momento vero e proprio della «caduta», giacché è in quel momento che egli diventa «conoscitore del bene e del male»[9]. È pure in quel

---

[6] *Ibidem*, III, 22.

[7] *Ibidem*, II, 17.

[8] Sull'«Albero sefirotico», cfr. *Il Re del Mondo*, cap. III. – In modo simile, l'«albero dei vivi e dei morti» del simbolismo medievale, a motivo dei suoi due lati – i cui frutti rappresentano rispettivamente le opere buone e cattive –, presenta un chiaro accostamento con l'«Albero della Scienza del bene e del male»; nello stesso tempo il suo tronco, che è Cristo stesso, lo fa esser simile all'«Albero della Vita».

[9] *Genesi*, III, 22. – Adamo e Eva, quando «i loro occhi si aprirono», si coprirono con foglie di fico (*ibidem*, III, 7); ciò è da accostare al fatto che, nella tradizione indù, l'«Albero del Mondo» è rappresentato dal fico; la stessa cosa si può dire del ruolo che quest'albero sostiene nel Vangelo.

momento che egli viene allontanato dal centro, il quale è il luogo della primitiva unità, alla quale corrisponde l'«Albero della Vita»; ed è appunto «per sorvegliare l'accesso all'Albero della Vita» che i *Kerubim* (i «tetramorfi» che sintetizzano in sé il quaternario delle potenze elementari), armati di spada fiammeggiante, sono posti all'entrata dell'Eden[10]. Tale centro è diventato inaccessibile per l'uomo decaduto, il quale ha perduto il «senso dell'eternità», che è anche il «senso dell'unità»[11]; ritornare al centro, in virtù della restaurazione dello «stato primordiale», e raggiungere l'«Albero della Vita», significa riacquisire tale «senso dell'eternità».

D'altro canto, è noto che la stessa croce di Cristo viene simbolicamente fatta identica all'«Albero della Vita» (*lignum vitae*), cosa che del resto non è così difficile capire; sennonché, secondo una «leggenda della Croce» diffusa nel medioevo, essa sarebbe stata costruita con il legno dell'«Albero della Scienza», per modo che questo, dopo esser stato lo strumento della «caduta», sarebbe in tal guisa diventato strumento di «redenzione». Si vede qui esprimersi la connessione tra le due idee di «caduta» e di «redenzione», le quali sono in certo qual modo inverse l'una dell'altra, e questo costituisce per così dire un'allusione al ristabilimento dell'ordine primordiale[12]; in questo nuovo ruolo, l'«Albero della Scienza» si fa in qualche maniera simile all'«Albero della Vita», e la dualità viene di fatto reintegrata nell'unità[13].

Ciò può far anche pensare al «serpente di bronzo» eretto da Mosè nel deserto[14], che si sa essere anch'esso un simbolo di «redenzione», per modo che l'asta sul quale esso è posto equivale sotto questo profilo alla croce e ricorda analogamente l'«Albero della Vita»[15]. Tuttavia, il serpente viene più abitualmente associato all'«Albero della Scienza»; sennonché, in questo secondo caso ciò avviene in quanto esso sia visto sotto il suo aspetto

---

[10] *Ibidem*, III, 24.

[11] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. V.

[12] Questo simbolismo dev'essere accostato a quel che San Paolo dice dei due Adamo (*1ª Epistola ai Corinzi*, XV), e a cui abbiamo già fatto qualche riferimento in precedenza. La raffigurazione del cranio di Adamo al piedi della croce, connessa con la leggenda secondo la quale egli sarebbe stato seppellito proprio sul Golgota (il cui nome significa «cranio»), è solo un'ulteriore espressione simbolica dello stesso rapporto.

[13] È opportuno notare che la croce, nella sua forma abituale, si incontra nei geroglifici egizi con il significato di «salvezza» (ad esempio nel nome di Tolomeo *Soter*). Tale segno è nettamente distinto dalla «croce ansata» (*ankh*), la quale, dal canto suo, esprime l'idea di «vita», e fu usata di frequente come simbolo dai Cristiani dei primi secoli. Ci si potrebbe chiedere se il primo di questi due geroglifici non abbia un certo rapporto con la raffigurazione dell'«Albero della Vita», e se così fosse ciò collegherebbe l'una all'altra queste due diverse forme della croce, poiché in tal caso il loro significato sarebbe in parte identico; a ogni buon conto, tra le due idee di «vita» e di «salvezza» esiste un'evidente connessione.

[14] *Numeri*, XXI.

[15] Un significato simile ha il bastone di Esculapio; il caduceo di Ermete porta i due serpenti in opposizione, il che corrisponde al duplice significato del simbolo.

malefico, e abbiamo noi stessi già fatto osservare in altra occasione come alla stregua di molti altri simboli, esso abbia due significazioni opposte[16]. Occorre non confondere il serpente che rappresenta la vita con quello che rappresenta la morte, il serpente che è un simbolo di Cristo con quello che è un simbolo di Satana (e ciò anche quando essi si trovino uniti nel modo più stretto possibile, come nella curiosa raffigurazione dell'«anfisbena», o serpente a due teste); e si potrebbe dire che il rapporto di questi due aspetti contrari non va senza presentare una certa somiglianza con quello dei due ruoli ricoperti dall'«Albero della Vita» e dall'«Albero della Scienza» rispettivamente[17].

Abbiamo visto poco fa come un albero che presenti una forma ternaria, quale l'«Albero sefirotico», possa sintetizzare in certo qual modo le nature dell'«Albero della Vita» e dell'«Albero della Scienza», quasi che i due si trovassero riuniti in uno solo, il ternario essendo in tal caso scomponibile nell'unità e nella dualità di cui esso è la somma[18]. Invece di un unico albero si può anche avere, con lo stesso significato, un insieme di tre alberi uniti attraverso le loro radici, e in quest'altro caso quello di mezzo è l'«Albero della Vita», mentre gli altri due corrispondono alla dualità dell'«Albero della Scienza». Qualcosa di comparabile si trova nella raffigurazione della croce di Cristo tra altre due croci, la croce del buon ladrone e quella del cattivo ladrone: costoro sono situati rispettivamente a destra e a sinistra del Cristo crocefisso, così come gli eletti e i dannati saranno posti alla destra e alla sinistra del Cristo trionfante al momento del «giudizio finale»; e al tempo stesso in cui rappresentano di tutta evidenza il bene e il male, essi corrispondono altresì, nei confronti di Cristo, alla «Misericordia» e al «Rigore», che sono gli attributi specifici delle due colonne laterali dell'«Albero sefirotico». La croce di Cristo occupa sempre la posizione centrale che appartiene di fatto all'«Albero della Vita»; e quando sia situata tra il sole e la luna, come si vede nella maggior parte delle raffigurazioni antiche, è ancora la stessa cosa che essa rappresenta: essa è in tal caso chiaramente l'«Asse del Mondo»[19].

Nel simbolismo cinese esiste un albero i cui rami sono anastomizzati, per modo che le loro estremità si ricongiungano a due a due a raffigurare la

---

[16] *Il Re del Mondo*, cap. III.

[17] Il serpente attorcigliato attorno all'albero (o attorno al bastone, che è un equivalente di quest'ultimo) è un simbolo che si incontra nella maggior parte delle tradizioni; si vedrà più avanti qual è il suo significato dal punto di vista della rappresentazione geometrica dell'essere e dei suoi stati.

[18] In un brano dell'*Astrée* di Honoré d'Urfé si parla di un albero dai tre germogli, secondo una tradizione che sembrerebbe essere di origine druidica.

[19] Che la croce sia fatta identica all'«Asse del Mondo» è qualcosa che si enuncia in modo esplicito nel motto dei Certosini: «*Stat crux dum volvitur orbis*». Si confronti il simbolo del «globo del Mondo», in cui la croce, posta in cima al polo, occupa ugualmente il posto dell'asse (cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII).

sintesi dei contrari, ovvero la risoluzione della dualità nell'unità; con ugual significato si può anche vedere un unico albero i cui rami si separano e si ricongiungono, oppure due alberi che avendo una stessa radice, si riuniscono di nuovo mediante i rami[20]. Si tratta di una rappresentazione del processo della manifestazione universale: tutto parte dall'unità e all'unità ritorna; nell'intervallo si produce la dualità, divisione o differenziazione dalla quale deriva la fase dell'esistenza manifestata; le idee dell'unità e della dualità sono perciò qui riunite come lo sono nelle altre raffigurazioni delle quali già abbiamo parlato[21]. Esistono altresì rappresentazioni di due alberi distinti e ricongiunti da un solo ramo (è quello che viene chiamato «albero legato»); in questo caso un rametto ha origine dal ramo comune, il che indica chiaramente come si tratti allora di due principi complementari e del prodotto della loro unione; e tale prodotto può ancora raffigurare la manifestazione universale, originata dall'unione del «Cielo» e della «Terra», i quali, nella tradizione estremo-orientale, sono gli equivalenti di *Purusha* e di *Prakriti*, oppure anche dell'azione e reazione reciproche dello *yang* e dello *yin*, elementi maschile e femminile dai quali derivano e dei quali partecipano tutti gli esseri, e la cui riunione in perfetto equilibrio costituisce (o ricostituisce) l'«Androgino» primordiale del quale è stato detto in precedenza[22].

Ritorniamo ora alla rappresentazione del «Paradiso terrestre»: dal suo centro, ovverosia dal piede stesso dell'«Albero della Vita», partono quattro fiumi che si dirigono verso i quattro punti cardinali, tracciando quindi la croce orizzontale sulla superficie del mondo terrestre, vale a dire nel piano che corrisponde all'ambito dello stato umano. Questi quattro fiumi, che possono essere riferiti al quaternario degli elementi[23], e sgorgano da

---

[20] Queste due forme si incontrano in particolare su certi bassorilievi dell'epoca *Han*.

[21] L'albero di cui parliamo presenta foglie trilobate attaccate a due rami contemporaneamente, e lungo il contorno fiori in forma di calice; volano intorno degli uccelli, o sono posati sull'albero. – Riguardo al rapporto tra il simbolismo degli uccelli e quello dell'albero, in diverse tradizioni, si veda *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. III, capitolo in cui abbiamo indicato, a tal proposito, alcuni testi delle *Upanishad* e la parabola evangelica del granello di senape; ai simboli contenuti in tali testi si possono aggiungere – delle tradizioni scandinave – i due corvi messaggeri di Odino posati sul frassino *Ygdrasil*, il quale è una delle forme dell'«Albero del Mondo». Nel simbolismo medievale si ritrovano similmente degli uccelli sull'albero *Peridexion*, al piede del quale è un drago; il nome di quest'albero è una corruzione di *Paradision* e può sembrare piuttosto strano che tale parola sia stata deformata in modo simile, quasi che a un certo momento ne sia venuta meno la comprensione.

[22] Al posto dell'«albero legato» si trovano talvolta due rocce collegate nello stesso modo; d'altro canto, tra l'albero e la roccia – equivalente della montagna – quali simboli dell'«Asse del Mondo», esiste uno stretto rapporto; e da un punto di vista ancora più generale vi è, nella maggior parte delle tradizioni, un collegamento costante tra la pietra e l'albero.

[23] Nella *Qabbalah*, a questi quattro fiumi vengono fatte corrispondere le quattro lettere di cui è costituita la parola *PaRDeS*.

un'unica sorgente che corrisponde all'etere primordiale[24], dividono in quattro parti - le quali possono venir fatte corrispondere alle quattro fasi di uno sviluppo ciclico[25] - la cinta circolare del «Paradiso terrestre», cinta che altro non è se non la sezione orizzontale della forma sferica universale di cui abbiamo trattato in precedenza[26].

L'«Albero della Vita» è posto al centro della «Gerusalemme celeste», cosa che si spiega con facilità quando si conoscano i rapporti di quest'ultima con il «Paradiso terrestre»[27]: si tratta della reintegrazione di tutte le cose nello «stato primordiale», in virtù della corrispondenza della fine di un ciclo con il suo inizio, secondo quel che spiegheremo nuovamente nel seguito. Di notevole, c'è che tale albero, stando al simbolismo apocalittico, porta allora

---

[24] Secondo la tradizione dei «Fedeli d'Amore» questa sorgente è la «fontana della giovinezza» (*fons juventutis*), la quale viene sempre rappresentata come situata al piede di un albero; l'acqua che sgorga da essa è perciò assimilabile alla «bevanda d'immortalità» (l'*amrita* della tradizione indù); sono del resto evidenti i rapporti tra l'«Albero della Vita», il *Soma* vêdico e l'*Haoma* mazdaico (cfr. *Il Re del Mondo*, capp. IV e VI). A tal proposito ricordiamo inoltre la «rugiada di luce» che, secondo la *Qabbalah* ebraica, emana dall'«Albero della Vita» e in virtù della quale dovrà operarsi la resurrezione dei morti (cfr. *ibidem*, cap. III); la rugiada ha pure un ruolo importante nel simbolismo ermetico. Nelle tradizioni estremo-orientali si fa menzione dell'«albero della rugiada dolce», albero che è situato sul monte *Kouenlun*, il quale è spesso assunto come un equivalente del *Mêru* e delle altre «montagne sacre» (la «montagna polare», che come l'albero è un simbolo dell'«Asse del Mondo», come abbiamo ricordato poco fa). - Sempre secondo la tradizione dei «Fedeli d'Amore» (cfr. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*), questa fonte è anche la «fonte dell'insegnamento», allusione alla conservazione della Tradizione primordiale nel centro spirituale del mondo; ritroviamo qui, perciò, tra lo «stato primordiale» e la «Tradizione primordiale» il collegamento, da noi segnalato in altra sede con riferimento al simbolismo del «Santo Graal», sotto il duplice aspetto della coppa e del libro (*Il Re del Mondo*, cap. V). Ricordiamo ancora la rappresentazione, nel simbolismo cristiano, dell'agnello sul libro suggellato con sette sigilli posto sulla montagna dalla quale discendono i quattro fiumi (cfr. *ibidem*, cap. X); vedremo più avanti il rapporto esistente tra il simbolo dell'«Albero della Vita» e il simbolo del «Libro della Vita». - Un altro simbolismo che può dar luogo a interessanti accostamenti si ritrova in certe popolazioni dell'America centrale, le quali «all'intersezione di due diametri ortogonali tracciati in un cerchio, pongono il cactus sacro, *peyotl* o *hicuri*, che simboleggia la "coppa dell'immortalità", e che di conseguenza si pensa trovarsi al centro di una sfera cava e al centro del mondo» (A. Rouhier, *La plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Parigi, 1927, p. 154). Cfr. altresì, in corrispondenza con i quattro fiumi, le quattro coppe sacrificali dei *Rhibus* nel *Vêda*.

[25] Cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII, nel quale, a proposito della figura del «Veglio di Creta», che rappresenta le quattro età dell'umanità, abbiamo indicato l'esistenza di un rapporto analogico tra i quattro fiumi degli Inferni e quelli del Paradiso terrestre.

[26] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. XI.

[27] Cfr. anche *ibidem*, cap. XI. - La raffigurazione della «Gerusalemme celeste» non è più circolare, ma quadrata, poiché - per il ciclo in questione - è allora raggiunto l'equilibrio.

dodici frutti[28], i quali sono, come da noi detto in altra occasione[29], da far simili ai dodici *Aditya* della tradizione indù, questi ultimi essendo dodici forme del sole che dovranno tutte simultaneamente comparire alla fine del ciclo, rientrando in quel momento nell'unità essenziale della loro natura comune, poiché sono altrettante manifestazioni di un'unica e indivisibile essenza, *Aditi*, la quale corrisponde all'essenza una dell'«Albero della Vita» stesso, mentre *Diti* corrisponde all'essenza duale dell'«Albero della Scienza del bene e del male»[30]. D'altra parte, in diverse tradizioni, l'immagine del sole è spesso legata a quella di un albero, quasi che il sole fosse il frutto dell'«Albero del Mondo»; esso si stacca dal suo albero all'inizio del ciclo e torna a posarvisi alla fine di quest'ultimo[31].

Negli ideogrammi cinesi il carattere che rappresenta il tramonto del sole raffigura quest'ultimo riadagiato sul suo albero alla fine del giorno (il quale è analogo alla fine del ciclo); l'oscurità è raffigurata da un carattere che dipinge il sole caduto ai piedi dell'albero. In India troviamo l'albero triplice che sostiene tre soli, immagine della *Trimûrti*, insieme all'albero che ha come frutti dodici soli, i quali sono, come abbiamo detto poco fa, i dodici *Aditya*; in Cina si ritrova l'albero che ha per frutti i dodici soli, e allora questi ultimi vengono messi in relazione con i dodici segni dello Zodiaco, o con i dodici mesi dell'anno come gli *Aditya*; talvolta i soli possono anche essere dieci, numero della perfezione ciclica come lo si ritrova nella dottrina pitagorica[32]. Attenendosi alle generalità, i soli diversi corrispondono alle differenti fasi di un ciclo[33]; essi escono dall'unità all'inizio di quest'ultimo e in essa rientrano alla fine, fine che coincide con il principio di un altro ciclo, a motivo della continuità di tutti i modi dell'Esistenza universale.

1

---

[28] I frutti dell'«Albero della Vita» sono le «mele d'oro» del giardino delle Esperidi; il «vello d'oro» degli Argonauti, anch'esso posto su un albero e custodito da un serpente o da un drago, è un altro simbolo dell'immortalità che dev'essere riconquistata dall'uomo.

[29] Cfr. *Il Re del Mondo*, capp. IV e XI.

[30] I *Dêva*, analoghi agli *Aditya*, sono considerati come originati da *Aditi* («indivisibilità»); da *Diti* («divisione») sono invece originati i *Daitya*, o *Asura*. - *Aditi* è pure, in un certo senso, la «Natura primordiale», chiamata in arabo *El-Fitrah*.

[31] Ciò non manca di avere un rapporto con quel che è da noi stato indicato in altra sede quanto al trasferimento di talune denominazioni delle costellazioni polari alle costellazioni zodiacali, o viceversa (*Il Re del Mondo*, cap. X). – Il sole può, in certo qual modo, venir chiamato «figlio del Polo»; da qui l'anteriorità del simbolismo «polare» nei confronti del simbolismo «solare».

[32] Si confrontino, nella dottrina indù, i dieci *Avatâra* che si manifestano nel corso di un *Manvantara*.

[33] Presso le popolazioni dell'America centrale si ritiene che le quattro età nelle quali si suddivide il grande periodo ciclico siano rette da quattro differenti soli, le cui denominazioni sono derivate dalla loro corrispondenza con i quattro elementi.

X - Lo swastika

Di quella da noi chiamata croce orizzontale, vale a dire della croce tracciata nel piano che rappresenta un certo stato di esistenza, una delle forme di maggior rilievo è la figura dello *swastika*, la quale non fa dubbio che si ricolleghi direttamente alla Tradizione primordiale, poiché la si incontra nei paesi più diversi e più distanti gli uni dagli altri, e ciò fin dai tempi più remoti; lungi dall'essere un simbolo esclusivamente orientale come talvolta si crede, esso è invece uno di quelli che sono più generalmente diffusi, dall'Estremo Oriente all'Estremo Occidente, giacché è presente persino presso talune popolazioni indigene d'America[1]. Vero è, però, che nell'epoca attuale lo *swastika* si è conservato soprattutto in India e nell'Asia centrale e orientale, e che forse è soltanto in tali regioni che si sappia ancora cosa esso significhi; tuttavia, anche in Europa esso non è totalmente scomparso[2]. Nell'antichità troviamo questo segno in particolare

[1] Abbiamo di recente raccolto un'informazione che sembrerebbe indicare come persino le tradizioni dell'antica America non siano così totalmente scomparse come si pensa, anche se l'autore dell'articolo in cui l'abbiamo reperita non si è probabilmente accorto della sua portata; riproduciamo qui testualmente l'informazione: «Nel 1926 gran parte degli Indiani Cuna si ribellarono, uccisero le guardie panamensi abitanti nel loro territorio e fondarono la Repubblica indipendente di Tule, la cui bandiera è costituita da uno *swastika* su sfondo arancione con bordatura rossa. La repubblica esiste ancora al momento attuale» (da *Les Indiens de l'isthme de Panama*, di G. Grandidier: «Journal des Débats», 22 gennaio 1929). Da notare soprattutto l'associazione dello *swastika* con il nome *Tule*, o *Tula*, nome che è una delle più antiche denominazioni del centro spirituale supremo, applicata in seguito ad alcuni dei centri subordinati (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. X).

[2] In Lituania e in Curlandia i contadini tracciano ancora questo segno nelle loro case; indubbiamente non ne conoscono più il significato, e lo vedono solo più come una sorta di talismano di protezione; ma ciò che forse è più singolare è che gli danno il suo nome sanscrito di *swastika*. Sembra del resto che la lingua lituana, di tutte le lingue europee sia quella che presenta maggiori affinità con il sanscrito. - Non vale neppure la pena di aggiungere che non prendiamo minimamente in considerazione l'uso del tutto artificiale, e financo antitradizionale, dello *swastika* da parte dei «razzisti» tedeschi, i quali, decorandolo con il nome stravagante e un po' ridicolo di *hakenkreuz*, o «croce uncinata», fecero del tutto arbitrariamente di esso un segno di antisemitismo con il pretesto che questo emblema sarebbe stato peculiare della cosiddetta «razza ariana», mentre - al contrario - esso è, come abbiamo detto or ora, un simbolo realmente universale. - A tal proposito segnaliamo che la denominazione «croce gammata», spesso attribuita allo *swastika* in Occidente, a motivo della rassomiglianza della forma dei suoi rami con quella della lettera greca gamma, è anch'essa errata; in realtà i segni anticamente denominati *gammadia* erano completamente diversi, quand'anche si siano talvolta, di fatto, più o meno strettamente associati allo

presso i Celti e nella Grecia preellenica[3]; e, sempre in Occidente, esso fu anticamente uno degli emblemi di Cristo, e qui come tale il suo uso si mantenne fin verso la fine del medioevo[4].

Abbiamo detto in altra occasione che lo *swastika* è essenzialmente il «segno del Polo»[5]; se lo accostiamo alla raffigurazione della croce inscritta nella circonferenza, ci possiamo senza difficoltà render conto che in fondo si tratta di due simboli sotto certi aspetti equivalenti; sennonché la rotazione attorno al centro fisso, invece di venir rappresentata dalla tracciatura della circonferenza, nello *swastika* è soltanto indicata dalle linee aggiunte alle estremità dei rami della croce e formanti un angolo retto con questi ultimi; tali linee costituiscono altrettante tangenti alla circonferenza, tangenti che segnano la direzione del movimento nei punti corrispondenti. Poiché la circonferenza rappresenta il mondo manifestato, il fatto che essa sia per così dire sottintesa indica di tutta evidenza che lo *swastika* non è una raffigurazione del mondo, bensì dell'azione del Principio nei confronti del mondo.

Quando lo *swastika* sia riferito alla rotazione di una sfera quale la sfera celeste attorno al suo asse, occorre presupporre che lo *swastika* venga tracciato nel piano equatoriale, e allora il punto centrale, come da noi già spiegato, sarà la proiezione dell'asse su questo piano, che gli è perpendicolare. Per quel che riguarda il senso di rotazione suggerito dalla figura, la sua importanza è solo secondaria e non influisce sul significato generale del simbolo; di fatto, si trovano sia l'una sia l'altra delle due forme indicanti una rotazione da destra a sinistra e da sinistra a destra[6], e ciò senza

---

swastika nei primi secoli del Cristianesimo. Uno di tali segni, detto anche «croce del Verbo», è formato da quattro gamma di cui gli angoli sono rivolti verso il centro; la parte interna della figura, avente forma cruciale, rappresenta Cristo, e i quattro gamma angolari rappresentano i quattro Evangelisti; tale figura equivale pertanto alla ben nota rappresentazione di Cristo al centro dei quattro animali. Esiste pure un'altra disposizione, nella quale una croce centrale è attorniata da quattro gamma disposti in quadrato (con gli angoli rivolti verso l'esterno invece che all'interno); il significato di questa figura è lo stesso di quello della precedente. Aggiungeremo, senza dilungarci ulteriormente, che tali segni pongono il simbolismo della squadra (la cui forma è quella del gamma) in diretta relazione con quello della croce.

[3] Esistono differenti varianti dello *swastika*, in particolare una forma a rami curvi (dall'apparenza di due *S* incrociate), e altre forme indicanti un rapporto con diversi simboli dei quali non possiamo qui sviluppare il significato; la più importante di queste forme è lo *swastika* detto «clavigero», in quanto i suoi rami sono costituiti da chiavi (cfr. *La Grande Triade*, cap. VI). Inoltre, talune raffigurazioni che hanno conservato un carattere esclusivamente decorativo, come quella alla quale è attribuito il nome di «greca», sono originariamente derivate dallo *swastika*.

[4] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. I.

[5] *Ibidem*, cap. II. - Poiché in quest'occasione abbiamo indicato le interpretazioni di fantasia degli Occidentali moderni, non ritorneremo qui su questo argomento.

[6] In sanscrito la parola *swastika* è la sola che serva a indicare in tutti i casi il simbolo in questione; il termine *sauvastika*, che qualcuno ha voluto attribuire a una delle due forme per

che occorra sempre vedere in esse l'intenzione di stabilire tra di loro una qualsiasi opposizione. È però vero che, in taluni paesi e in determinate epoche, hanno potuto verificarsi, nei confronti della tradizione ortodossa, scismi i cui partigiani hanno volutamente conferito alla figura un'orientazione contraria a quella che era in uso nell'ambiente dal quale si separavano, per affermare il loro antagonismo con una manifestazione esteriore; ma questo non modifica in nulla il significato essenziale, il quale rimane il medesimo in tutti questi casi. D'altro canto, le due forme si trovano talvolta associate; si può in tal caso considerarle come se rappresentassero una stessa rotazione guardata dall'uno e dall'altro dei due poli; ciò si ricollega al simbolismo estremamente complesso dei due emisferi, simbolismo che non ci è possibile affrontare in questa occasione[7].

Né ci è possibile pensare di sviluppare tutte le considerazioni alle quali può dar luogo il simbolismo dello *swastika*, considerazioni che del resto non si riferiscono in modo diretto all'argomento vero e proprio del presente studio; sennonché non potevamo - a motivo della sua notevole importanza dal punto di vista tradizionale - passare totalmente sotto silenzio questa speciale forma della croce; abbiamo perciò creduto che fosse necessario riferire almeno, per ciò che la riguarda, le presenti indicazioni forse un po' sommarie; ma ci limiteremo a esse per non addentrarci in digressioni troppo lunghe.

---

distinguerla dall'altra (la quale dovrebbe allora essere il vero *swastika*), In realtà non è che un aggettivo derivato da *swastika*, aggettivo che si applica a qualcosa che si riferisca a questo simbolo o ai suoi significati. - Quanto alla parola *swastika* vera e propria, essa viene fatta risalire a *su asti*, formula di «benedizione» in senso proprio, la quale ha il suo esatto equivalente nel *ki-tôb* ebraico della *Genesi*. Per quel che concerne quest'ultimo, Il fatto che esso si trovi ripetuto alla fine della narrazione di ognuno dei «giorni» della creazione è piuttosto degno di nota quando si tenga conto del seguente accostamento: esso pare indicare che tali «giorni» siano da assimilare ad altrettante rotazioni dello *swastika*, o, in altri termini, ad altrettante rivoluzioni complete della «ruota del mondo», rivoluzioni dalle quali deriva la successione di «sera e mattina» enunciata in seguito (cfr. inoltre *La Grande Triade*, cap. V).

[7] A tale proposito esiste un rapporto tra il simbolo dello *swastika* e quello della spirale doppia, anch'esso assai importante, simbolo - quest'ultimo - che è d'altronde piuttosto strettamente connesso con lo *yin-yang* estremo-orientale di cui sarà detto più avanti.

XI - Rappresentazione geometrica dei gradi dell'Esistenza

Non abbiamo fatto, finora, che esaminare i diversi aspetti del simbolismo della croce, mostrando la loro connessione con il significato metafisico da noi indicato all'inizio. Terminata l'esposizione di queste considerazioni, le quali sono in certo qual modo soltanto preliminari, dobbiamo ora dedicarci a esplicare tale significato metafisico, e ciò faremo dando il massimo sviluppo possibile allo studio del simbolismo geometrico mediante il quale vengono rappresentati, al tempo stesso, e i gradi dell'Esistenza universale e gli stati di ciascun essere, secondo i due punti di vista da noi rispettivamente denominati «macrocosmico» e «microcosmico».

Ricordiamo, per cominciare, che, quando si prenda in esame l'essere nel suo stato individuale umano, occorre prestare la massima attenzione a far notare che l'individualità corporea in realtà non è se non una esigua porzione, una semplice modalità, di tale individualità umana, e che quest'ultima, nella sua integralità, è suscettibile di uno sviluppo indefinito, il quale si manifesta in modalità la cui molteplicità è parimenti indefinita, l'insieme delle quali, però, non costituisce ancora se non uno stato particolare dell'essere, stato situato nella sua interezza in un solo e identico grado dell'Esistenza universale. Nel caso dello stato individuale umano la modalità corporea corrisponde all'ambito della manifestazione grossolana o sensibile, mentre le altre modalità appartengono alla sfera della manifestazione sottile, come già abbiamo avuto modo di spiegare in altra occasione[1]. Ognuna di queste modalità è determinata da un insieme di condizioni che ne delimitano le possibilità, e di cui ciascuna, se presa isolatamente dalle altre, può però estendersi al di là dell'ambito della modalità in questione, e combinarsi allora con condizioni differenti a costituire le sfere proprie di altre modalità, facenti parte della stessa

[1] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. II, e anche i capp. XII e XIII. - Occorre pure tener conto del fatto che quando si parla della manifestazione sottile si è spesso obbligati a comprendere in tale espressione gli stati individuali non umani, oltre alle modalità extra-corporee dello stato umano di cui qui si tratta.

individualità integrale[2]. Di conseguenza, quella che delinea una certa modalità non è esattamente una particolare condizione di esistenza, bensì una combinazione o un'associazione di più condizioni; a voler spiegare in modo più esauriente questo punto, occorrerebbe che esaminassimo un esempio come quello delle condizioni dell'esistenza corporea, ma l'esposizione particolareggiata di queste ultime, come dicevamo prima, richiederebbe uno studio a sé[3].

Ognuna delle sfere, o ambiti, di cui abbiamo parlato, e di cui abbiamo detto che contiene una modalità di un determinato individuo, può inoltre, se vista in generale e soltanto con riferimento alle condizioni da essa implicate, contenere modalità simili appartenenti a un'indefinità di altri individui, ciascuno dei quali, dal canto suo, è uno stato di manifestazione di uno degli esseri dell'Universo: in realtà, si tratta di stati e di modalità che in tutti gli esseri si corrispondono. L'insieme degli ambiti che contengono tutte le modalità di una stessa individualità, ambiti i quali - come abbiamo detto - sono in molteplicità indefinita, e di cui ognuno è a sua volta indefinito quanto a estensione, tale insieme, diciamo, costituisce un grado dell'Esistenza universale, grado che, nella sua integralità, contiene una indefinità di individui. È sottinteso che, nel corso di questa esposizione, noi presupponiamo un grado dell'Esistenza che comporti uno stato individuale, dal momento che abbiamo assunto come tipologico lo stato umano; sennonché tutto ciò che si riferisce alle modalità molteplici è vero altresì per un qualsiasi stato, sia esso individuale o non individuale, giacché la condizione individuale non può che esser causa di limitazioni restrittive, senza però che le possibilità da essa incluse perdano per questo la loro indefinità[4].

Dopo quel che abbiamo detto, possiamo rappresentare un grado dell'Esistenza con un piano orizzontale, piano che si estenderà indefinitamente seguendo due dimensioni, le quali corrispondono alle due indefinità che devono essere da noi qui considerate: da un lato, quella degli individui, che può essere rappresentata dall'insieme delle rette del piano che sono parallele a una delle dimensioni, definita quest'ultima - se si vuole - dall'intersezione di tale piano orizzontale con un piano frontale[5]; dall'altro,

---

[2] È il caso di tener conto anche, e si potrebbe addirittura dire soprattutto, per lo meno per quanto riguarda lo stato umano, delle modalità che in certo qual modo sono estensioni risultanti dalla pura e semplice soppressione di una o più condizioni limitative.

[3] Su tali condizioni, si veda *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXIV.

[4] Ricordiamo che uno stato individuale è, come da noi detto in precedenza, uno stato che fra le sue condizioni determinanti comprende la forma, per modo che manifestazione individuale e manifestazione formale sono espressioni equivalenti.

[5] Per capire in modo adeguato i termini tratti dalla prospettiva occorre ricordare che un piano frontale è un caso particolare di piano verticale, mentre un piano orizzontale è un caso particolare di piano antero-posteriore. Inversamente, una retta verticale è un caso particolare di retta frontale e una retta antero-posteriore è un caso particolare di retta

quella degli ambiti corrispondenti alle differenti modalità degli individui, che sarà allora rappresentata dall'insieme delle rette del piano orizzontale perpendicolari alla direzione precedente, vale a dire parallele all'asse visuale o antero-posteriore, la cui direzione definisce l'altra dimensione[6]. Ciascuna di queste due categorie comprende un'indefinità di rette fra loro parallele, e tutte di lunghezza indefinita; ogni punto del piano sarà determinato dall'intersezione di due rette che appartengono rispettivamente a queste due categorie, e di conseguenza rappresenterà una modalità particolare di uno degli individui compreso nel grado in questione.

Ognuno dei gradi dell'Esistenza universale, che di tali gradi ne comporta un'indefinità, potrà del pari venir rappresentato, in uno spazio a tre dimensioni, da un piano orizzontale. Abbiamo visto poco fa che l'intersezione di un tale piano con un piano frontale rappresenta un individuo, o meglio, per servirci di un linguaggio più generico e suscettibile di applicarsi indistintamente a tutti i gradi, un certo stato di un essere, stato che può essere individuale o non individuale, secondo le condizioni del grado di Esistenza al quale esso appartenga. Possiamo ora, di conseguenza, considerare un piano frontale come se rappresentasse un essere nella sua totalità; tale essere comprende una moltitudine indefinita di stati, i quali sono allora raffigurati da tutte le rette orizzontali di questo piano, le cui verticali, dal canto loro, sono formate dagli insiemi di modalità che si corrispondono rispettivamente in tutti questi stati. Nello spazio a tre dimensioni esiste, d'altra parte, un'indefinità di simili piani, i quali rappresentano l'indefinità degli esseri contenuti nell'Universo totale.

---

orizzontale. Occorre anche osservare che per ogni punto passano una sola retta verticale e una moltitudine indefinita di rette orizzontali; per contro, sempre per ogni punto, passano un solo piano orizzontale (contenente tutte le rette orizzontali che passano per questo stesso punto) e una moltitudine indefinita di piani verticali (tutti passanti per la retta verticale, che è la loro comune intersezione, e ciascuno dei quali è determinato da questa retta verticale e da una delle rette orizzontali che passano per il punto considerato).

[6] Nel piano orizzontale, la direzione della prima dimensione è quella delle rette frontali (o trasversali), e la direzione della seconda dimensione è quella delle rette antero-posteriori.

XII - Rappresentazione geometrica degli stati dell'essere

Nella rappresentazione geometrica a tre dimensioni da noi esposta poco fa, ogni modalità di un qualsiasi stato d'essere è indicata da un solo punto; tuttavia simile modalità è anch'essa suscettibile di svilupparsi lungo il percorso di un ciclo di manifestazione che comporta un'indefinità di modificazioni secondarie. Assumendo come esempio la modalità corporea dell'individualità umana, tali modificazioni saranno tutti i momenti della sua esistenza (presa naturalmente in esame sotto l'aspetto della successione temporale, la quale è una delle condizioni alle quali è soggetta questa modalità), ovvero - il che è la stessa cosa - tutti gli atti e tutti i gesti, qualunque essi siano, che essa compirà nel corso di tale esistenza[1]. Per poter far rientrare tutte queste modificazioni nella nostra rappresentazione, occorrerebbe raffigurare la modalità in questione non soltanto più con un punto, ma con un'intera retta, ciascuno dei punti della quale sarebbe allora una delle modificazioni secondarie di cui parliamo, e quando ciò si facesse, si dovrebbe avere la maggior cura di osservare che tale retta, per quanto indefinita, è tuttavia limitata, così come limitato è qualsiasi indefinito, e limitata pure - se possiamo esprimerci in questo modo - qualsiasi potenza dell'indefinito[2]. Quando si rappresenti l'indefinità semplice mediante la linea retta, l'indefinità doppia, o indefinito alla seconda potenza, sarà rappresentata dal piano, e l'indefinità tripla, o indefinito alla terza potenza, dall'estensione spaziale a tre dimensioni. Raffigurando quindi ciascuna modalità, intesa quale un'indefinità semplice, mediante una retta, uno stato d'essere, che comporta un'indefinità di queste modalità, ossia un'indefinità doppia, sarà ora raffigurabile, nella sua integralità, con un piano orizzontale,

---

[1] Ci serviamo qui volutamente della parola «gesti», in quanto essa richiama una teoria metafisica importantissima, la quale non rientra però nei limiti del presente studio. Un'idea sommaria di tale teoria ce la si potrà fare richiamandosi a quanto da noi detto in diversa sede riguardo alla nozione dell'*apûrva* nella dottrina indù e a quella delle «azioni e reazioni concordanti» (cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, pp. 195-7).

[2] L'indefinito, il quale deriva dal finito, è sempre riducibile a quest'ultimo, poiché esso non è che uno sviluppo delle possibilità incluse o implicate nel finito. È una verità elementare, quantunque troppo spesso ignorata, che il cosiddetto «infinito matematico» (ossia l'indefinità quantitativa, tanto numerica quanto geometrica) non sia affatto infinito, limitato com'è dalle determinazioni inerenti alla sua natura propria; andremmo però fuori tema se ci dilungassimo su questo argomento nella presente sede; più avanti avremo del resto un'ulteriore occasione di fare a esso qualche accenno.

e un essere, nella sua totalità, sarà raffigurabile, nell'indefinità dei suoi stati, mediante un'estensione spaziale a tre dimensioni. Questa nuova rappresentazione è conseguentemente più completa della prima, ma risulta evidente che non si può, se non a condizione di uscire dall'estensione a tre dimensioni, prendere in considerazione - in quest'ultima - se non un solo essere, e non più, come fatto in precedenza, l'insieme di tutti gli esseri dell'Universo, giacché la presa in considerazione di tale insieme ci obbligherebbe a introdurre un'ulteriore indefinità, la quale sarebbe allora del quarto ordine, e non potrebbe venir raffigurata geometricamente se non presupponendo una quarta dimensione, supplementare, aggiunta all'estensione spaziale[3].

Vediamo subito, in questa nuova rappresentazione, che per ogni punto dell'estensione spaziale esaminata passano tre rette rispettivamente parallele alle tre dimensioni di tale estensione; ciascun punto potrebbe di conseguenza essere inteso come il vertice di un triedro trirettangolo, costituente un sistema di coordinate a cui verrebbe riferita tutta l'estensione e i cui tre assi formerebbero una croce a tre dimensioni. Supponiamo che sia determinato l'asse verticale di un simile sistema; quest'asse incontrerà ciascun piano orizzontale in un punto, che risulterà essere l'origine delle coordinate rettangolari alle quali sarà riferito il piano, coordinate i cui due assi formeranno una croce a due dimensioni. Si può dire che questo punto è il centro del piano, e che l'asse verticale è il luogo dei centri di tutti i piani orizzontali; qualsiasi verticale, vale a dire ogni parallela a quest'asse, contiene ugualmente dei punti che si corrispondono in questi piani stessi. Se, oltre all'asse verticale, si determina un piano orizzontale particolare, a formare la base del sistema di coordinate, sarà con ciò stesso interamente determinato anche il triedro trirettangolo al quale ci riferivamo. Si avrà una croce a due dimensioni, tracciata da due dei tre assi, in ognuno dei tre piani di coordinate, e di questi tre piani uno è il piano orizzontale considerato, e gli altri due sono due piani ortogonali ciascuno dei quali passa per l'asse verticale e per uno dei due assi orizzontali; queste tre croci avranno come centro comune il vertice del triedro, che è il centro della croce a tre dimensioni e può essere considerato altresì come il centro di tutta l'estensione spaziale. Ognuno dei punti potrebbe essere centro, e in potenza si può dire che lo sia; ma, di fatto, occorre che sia determinato un punto particolare - e diremo in seguito come - acciocché si possa tracciare effettivamente la croce, vale a dire misurare l'intera estensione spaziale, ovvero, per analogia, realizzare la comprensione totale dell'essere.

[3] La questione della «quarta dimensione» dello spazio, alla quale si fa qui un cenno, non trova in questa sede occasione di trattazione; essa ha dato origine a molte concezioni errate o prive di reale fondamento e il suo sviluppo troverebbe piuttosto la sua collocazione naturale in uno studio sulle condizioni dell'esistenza corporea.

XIII - Rapporti tra le due rappresentazioni precedenti

Nella seconda delle nostre rappresentazioni a tre dimensioni, nella quale abbiamo preso in considerazione un solo essere nella sua totalità. la direzione orizzontale secondo cui si sviluppano le modalità di tutti gli stati di quest'essere implica, così come i piani verticali che le sono paralleli, un'idea di successione logica, mentre i piani che le sono perpendicolari corrispondono, in modo correlativo, all'idea di simultaneità logica[1]. Se si proietta tutta l'estensione spaziale su quello dei tre piani di coordinate che si trova in quest'ultimo caso, ogni modalità di ciascun stato d'essere si proietterà in un punto di una retta orizzontale, e l'insieme di questi punti sarà la proiezione dell'integralità di un certo stato d'essere; in particolare, lo stato il cui centro coincide con quello dell'essere totale, sarà raffigurato dall'asse orizzontale situato nel piano sul quale si fa la proiezione. Siamo così ricondotti alla nostra precedente rappresentazione, quella, cioè, nella quale l'essere è situato per intero in un piano verticale; un piano orizzontale potrà allora nuovamente essere un grado dell'Esistenza universale, e l'aver instaurato tale corrispondenza tra le due rappresentazioni, poiché ci permette di passare con facilità dall'una all'altra, ci dispensa dall'uscire dall'estensione spaziale a tre dimensioni.

Ogni piano orizzontale, quando rappresenta un grado dell'Esistenza universale, comprende tutto lo sviluppo di una possibilità particolare, la cui manifestazione costituisce - nel suo insieme - quello che può esser detto un «macrocosmo», ovverosia un mondo, mentre nell'altra rappresentazione, che si riferisce a un solo essere, esso è solo lo sviluppo della stessa possibilità in tale essere, il che costituisce uno stato di quest'ultimo, individualità integrale o stato non individuale, il quale - in tutti i casi - può esser detto, per analogia, un «microcosmo». D'altronde, è opportuno far rilevare che lo stesso «macrocosmo», come il «microcosmo», quando lo si consideri isolatamente, non è se non uno degli elementi dell'Universo, così come ciascuna possibilità particolare non è se non un elemento della Possibilità totale.

---

[1] Le idee di successione e di simultaneità, beninteso, devono essere qui intese soltanto ponendosi da un punto di vista logico e non cronologico, giacché il tempo è soltanto una condizione speciale, non diciamo neanche dell'intero stato umano, ma di certune modalità di questo stato.

Delle due rappresentazioni, quella che si riferisce all'Universo può venir detta, per semplicità di linguaggio, rappresentazione «macrocosmica», e quella che si riferisce a un essere, rappresentazione «microcosmica». Abbiamo visto come, in quest'ultima, possa essere tracciata la croce a tre dimensioni; la stessa cosa si potrà fare nella rappresentazione «macrocosmica» qualora si determinino in essa gli elementi corrispondenti, ossia un asse verticale, il quale sarà l'asse dell'Universo, e un piano orizzontale, che - per analogia - potrà essere considerato come il suo equatore; e ci resta ancora da far osservare come ogni «macrocosmo» abbia il suo centro sull'asse verticale, così come sull'asse verticale ce l'aveva anche ogni «microcosmo» nell'altra rappresentazione.

Da ciò che è stato esposto si può osservare l'analogia esistente tra «macrocosmo» e «microcosmo» giacché ogni parte dell'Universo è analoga alle altre parti, così come le sue proprie parti sono analoghe a essa, e questo a causa del fatto che esse tutte sono analoghe all'Universo totale, come da noi già detto in precedenza. Da ciò consegue che, se prendiamo in esame il «macrocosmo», ognuna delle sfere definite che esso contiene è a esso analoga; nello stesso modo, se esaminiamo il «microcosmo», ciascuna delle sue modalità gli è anch'essa analoga. È per questa ragione che - in particolare - la modalità corporea dell'individualità umana può essere assunta a simboleggiare, nelle sue diverse parti, l'individualità concepita nella sua integralità[2]; questo punto, però, ci accontenteremo di segnalarlo di sfuggita, perché siamo dell'avviso che non sarebbe di grande utilità se ci dilungassimo qui su considerazioni di questo genere, considerazioni che dal nostro punto di vista hanno un'importanza del tutto secondaria, e d'altra parte non corrispondono, nella forma in cui sono quasi sempre presentate, se non a un modo alquanto rudimentale e piuttosto superficiale di vedere la costituzione dell'essere umano[3]. A ogni buon conto, qualora ci si volesse addentrare in considerazioni del genere, e quand'anche ci si accontentasse di definire nell'individualità divisioni molto generiche, non si dovrebbe mai dimenticare che in realtà quest'ultima comporta una moltitudine indefinita di modalità coesistenti, così come lo stesso organismo corporeo si compone di una moltitudine indefinita di cellule, ciascuna delle quali ha una sua esistenza propria.

---

[2] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XII.

[3] Quasi la stessa cosa si può dire delle comparazioni tra la società umana e un organismo, comparazioni che, come abbiamo fatto notare in altra sede con riferimento all'istituzione delle caste, certamente contengono una parte di verità, ma di cui molti sociologi hanno fatto un uso smodato, e talvolta anche assai poco sensato (cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, p. 158).

XIV - Il simbolismo della tessitura

Anche se di esso viene talvolta fatta un'applicazione che a prima vista sembra scostarsene un poco, esiste un simbolismo che è direttamente in rapporto con quanto abbiamo esposto poco fa: nelle dottrine orientali i libri tradizionali sono spesso indicati con termini che, nel loro significato letterale, fanno riferimento alla tessitura. In sanscrito, ad esempio, *sûtra* - in senso proprio - significa «filo»[1]: un libro può essere formato di un insieme di *sûtra*, così come un tessuto è formato da una raccolta ordinata di fili; anche *tantra* ha il senso di «filo» e quello di «tessuto», e di un tessuto indica in modo più particolare l'«ordito»[2]. In cinese, *king* è parimenti l'ordito di una stoffa, e *wei* ne è la trama; la prima di queste due parole designa al tempo stesso un libro fondamentale, e la seconda indica i suoi commentari[3]. Tale distinzione tra «ordito» e «trama» nell'insieme delle scritture tradizionali corrisponde, per servirsi della terminologia indù, alla distinzione tra la *Shruti*, che è il frutto dell'ispirazione diretta, e la *Smriti*, che è il prodotto della riflessione quando si esercita sui dati della *Shruti*[4].

Per comprendere in modo adeguato il significato di questo simbolismo, occorre anzitutto rilevare che l'ordito, formato da fili tesi sul telaio, rappresenta l'elemento immutabile e principiale, mentre i fili della trama, che passano tra quelli dell'ordito in virtù del movimento alternato della navetta, rappresentano l'elemento variabile e contingente, vale a dire le

---

[1] Questo termine è identico al latino *sutura*, poiché la stessa radice, con il significato di «cucire», si ritrova in entrambe le lingue. È per lo meno curioso constatare come la parola araba *sûrat*, con la quale sono indicati i capitoli del *Qorân*, sia composta esattamente dagli stessi elementi di cui è composto il sanscrito *sûtra*; tale termine ha del resto il significato non molto dissimile di «fila» o «rango», e la sua derivazione è sconosciuta.

[2] La radice di questa parola, *tan*, esprime in primo luogo l'idea di estensione.

[3] Si ricollega al simbolismo della tessitura anche l'uso delle cordicelle a nodi, che in Cina avevano funzione di scrittura in epoca assai remota; tali cordicelle erano dello stesso tipo di quelle usate anche dagli antichi Peruviani, alle quali essi davano il nome di *quipo*. Nonostante le pretese di qualcuno, che pensa che servissero soltanto a contare, sembra certo che esse esprimessero anche idee molto più complesse, tanto più che si dice costituissero gli «annali dell'impero», e - inoltre - che i Peruviani non abbiano mai posseduto altro mezzo di scrittura, pur avendo una lingua perfettissima e molto raffinata; questo tipo di ideografia era reso possibile da molteplici combinazioni in cui l'uso dei fili di diversi colori rivestiva un'importanza particolare.

[4] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. I, e *Autorità spirituale e potere temporale*, cap. VIII.

applicazioni del principio a queste o quelle condizioni particolari. D'altra parte, osservando un filo dell'ordito e un filo della trama ci si rende immediatamente conto che la loro intersezione forma la croce, della quale essi sono rispettivamente la linea verticale e la linea orizzontale; e ogni punto del tessuto, essendo in tal modo il punto d'incontro di due fili perpendicolari tra di loro, è per questo fatto stesso il centro di tale croce. Ora, in conseguenza di quanto abbiamo visto riguardo al simbolismo generale della croce, la linea verticale rappresenta quel che unisce fra loro tutti gli stati di un essere o tutti i gradi dell'Esistenza, collegando i loro punti corrispondenti, mentre la linea orizzontale rappresenta lo sviluppo di uno di tali stati o di tali gradi. Se si accosta questo a quel che indicavamo poco fa, si può dire, come da noi fatto in precedenza, che il senso orizzontale raffigurerà ad esempio lo stato umano, e il senso verticale ciò che è trascendente nei confronti di tale stato; questo carattere di trascendenza è di fatto il carattere della *Shruti*, la quale è essenzialmente «non umana», mentre la *Smriti* comporta le applicazioni all'ordine umano ed è il prodotto dell'esercizio delle facoltà specificamente umane.

Possiamo aggiungere a questo punto un'altra osservazione, che metterà ancora più in risalto la concordanza dei diversi simbolismi, tra di loro connessi in modo più stretto di quanto si potrebbe supporre a un primo approccio: intendiamo riferirci all'aspetto secondo il quale la croce simboleggia l'unione dei complementari. Abbiamo visto che, sotto questo aspetto, la linea verticale rappresenta il principio attivo o maschile (*Purusha*), e la linea orizzontale il principio passivo o femminile (*Prakriti*), l'intera manifestazione essendo prodotta dall'influsso «non agente» del primo sul secondo. Ora, secondo un'altra prospettiva, la *Shruti* è paragonata alla luce diretta[5], raffigurata dal sole, mentre la *Smriti* è paragonata alla luce riflessa[1], raffigurata dalla luna; sennonché, al tempo stesso, il sole e la luna, in quasi tutte le tradizioni, simboleggiano anche - rispettivamente - il principio maschile e il principio femminile della manifestazione universale.

Il simbolismo della tessitura non è applicato soltanto alle scritture tradizionali; esso viene anche usato per rappresentare il mondo, o più esattamente l'insieme di tutti i mondi, ovverosia l'insieme degli stati o dei gradi che, in moltitudine indefinita, costituiscono l'Esistenza universale. È così che, nelle *Upanishad*, il Supremo *Brahma* è indicato come «Ciò su cui sono tessuti i mondi, come ordito e trama», o mediante altre formule simili[6]; anche in questo caso, naturalmente, l'ordito e la trama hanno i significati rispettivi da noi definiti poco fa. Secondo un'altra prospettiva, la dottrina

---

[5] Assai degno di nota è - a tal proposito - il duplice significato della parola «riflessione».

[6] *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, 2° Khanda, shruti 5; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3° Adhyâya, 8° Brâhmana, shruti 7 e 8. - Il monaco buddhista Kumârajiva tradusse in cinese un testo sanscrito dal titolo *La Rete di Brahma* (*Fan-wang-king*), secondo cui i mondi sono disposti in guisa di maglie di una rete.

taoista dice che tutti gli esseri sono soggetti all'alternanza costante dei due stati di vita e di morte (condensazione e dissipazione, successioni alterne dello *yang* e dello *yin*)[7]; e quest'alternanza è dai commentatori chiamata «l'andirivieni della navetta sul telaio cosmico»[8].

Che in effetti ci sia, tra queste due applicazioni di uno stesso simbolismo, un rapporto molto serrato, è confermato dal fatto che l'Universo stesso è talvolta simboleggiato, in certe tradizioni, da un libro: a tal proposito ricorderemo soltanto il *Liber Mundi* dei Rosa-Croce e il noto simbolo del *Liber Vitae* apocalittico[9]. Sempre in questa prospettiva, i fili dell'ordito, dai quali sono ricollegati i punti che si corrispondono in tutti gli stati, costituiscono il Libro sacro per eccellenza, libro che è il prototipo (o meglio l'archetipo) di tutte le scritture tradizionali, del quale queste ultime sono soltanto espressioni in linguaggio umano[10]; i fili della trama, ciascuno dei quali è lo svolgersi degli avvenimenti in un determinato stato, ne costituiscono il commento, nel senso di fornire le applicazioni riferentisi ai differenti stati; tutti gli avvenimenti, visti nella simultaneità dell'«intemporale», sono di conseguenza scritti in questo Libro, e ciascuno di essi è per così dire un suo carattere, carattere che del resto fa tutt'uno con un punto del tessuto. A proposito del simbolismo del libro, citeremo qui una sintesi dell'insegnamento di Mohyiddin ibn Arabi: «L'Universo è un immenso libro; di questo libro, tutti i caratteri sono archetipicamente scritti con lo stesso inchiostro, e trascritti dalla penna divina sulla Tavola eterna; essi tutti sono trascritti simultaneamente e sono indivisibili; è per questo che ai fenomeni essenziali divini nascosti nel "segreto dei segreti" fu dato il nome di "lettere trascendenti". E queste lettere trascendenti - ovverosia tutte le creature - dopo esser state condensate virtualmente nell'onniscienza

[7] *Tao-te-king*, XVI.

[8] Ciang-hung-yang paragona altresì questa alternanza alla respirazione: l'inspirazione - attiva - corrisponde alla vita, l'espirazione - passiva - corrisponde alla morte; la fine della prima è del resto l'inizio della seconda. Lo stesso commentatore si serve anche, quale termine di paragone, della rivoluzione lunare: la luna piena è la vita, la luna nuova è la morte, con due periodi intermedi di crescita e di calo. Per quel che riguarda la respirazione, quanto viene qui detto deve essere accostato alle fasi dell'esistenza di un essere, paragonato a colui che respira; secondo un'altra prospettiva, nell'ordine universale l'espirazione corrisponde allo sviluppo della manifestazione, e l'inspirazione al ritorno nel non manifesto, com'è stato detto in precedenza; a seconda che si vedano le cose con riferimento alla manifestazione o con riferimento al Principio, bisogna non dimenticare di operare l'applicazione del «senso inverso» nell'analogia.

[9] Abbiamo indicato in precedenza che in talune raffigurazioni il libro suggellato con sette sigilli, e sul quale è sdraiato l'agnello, è situato, così come l'«Albero della Vita», presso la sorgente comune dei quattro fiumi del Paradiso, e abbiamo, in tale occasione, accennato a un rapporto tra il simbolismo dell'albero e quello del libro: le foglie dell'albero e i caratteri del libro rappresentano sia le une che gli altri tutti gli esseri dell'Universo (sono i «diecimila esseri» della tradizione estremo-orientale).

[10] Questo è espressamente affermato dal *Vêda* e dal *Qorân*; anche l'idea del «Vangelo eterno» sta a indicare come questa concezione non sia totalmente estranea al Cristianesimo.

divina, sono, in grazia del soffio divino, discese nelle righe inferiori, e hanno composto e formato l'Universo manifestato»[11].

Un'altra forma del simbolismo della tessitura, forma che si ritrova anch'essa nella tradizione indù, è l'immagine del ragno che tesse la propria tela, ed è un'immagine tanto più esatta in quanto il ragno tesse questa tela traendola dalla sostanza propria[12]. A motivo della forma circolare della tela, forma che del resto è la sezione piana dello sferoide cosmogonico, ossia della sfera non chiusa della quale abbiamo già fatto cenno, l'ordito è in questo caso rappresentato dai fili che si irraggiano a partire dal centro, e la trama è rappresentata dal fili disposti secondo circonferenze concentriche[13]. Per passare da questa figura a quella consueta della tessitura, basta supporre che il centro sia indefinitamente lontano, in modo che i raggi diventino paralleli seguendo la direzione verticale, mentre le circonferenze concentriche diventano rette perpendicolari al raggi, vale a dire orizzontali.

Riassumendo, si può dire che l'ordito raffiguri i principi che riallacciano tra loro tutti i mondi o tutti gli stati, essendo ognuno dei suoi fili il legame tra i punti corrispondenti nei differenti stati, e che la trama sia costituita dagli insiemi di avvenimenti che in ciascun mondo si producono, per modo che ogni filo della trama è, come già abbiamo detto, lo svilupparsi degli avvenimenti in un determinato mondo. Sotto un altro profilo, si può aggiungere che la manifestazione di un essere in un certo stato di esistenza è, così come il verificarsi di qualsivoglia avvenimento, determinata dall'incontro di un filo dell'ordito con un filo della trama. Ogni filo dell'ordito è quindi un essere considerato nella sua natura essenziale, natura che - in quanto proiezione diretta del «Sé» principiale - costituisce il legame tra tutti i suoi stati e mantiene l'unità propria di quest'essere attraverso la molteplicità indefinita dei suoi stati. In questo caso, il filo della trama che il filo dell'ordito incontra in un determinato punto, corrisponde a uno stato di esistenza definito, e l'intersezione dei due fili determina le relazioni di tale essere, per quanto riguarda la sua manifestazione in questo stato, con l'ambiente cosmico nel quale l'essere si situa sotto simile aspetto. La natura individuale di un essere umano, ad esempio, è la risultante dell'intersezione di questi due fili; in altri termini, in essa si potranno sempre distinguere due categorie di elementi, i quali dovranno essere riferiti rispettivamente al senso verticale e al senso orizzontale: i primi esprimono quel che appartiene in proprio all'essere in questione, mentre i secondi provengono dalle condizioni dell'ambiente.

---

[11] *El-Futûhâtul-Mekkiyah*. - Su questo punto si potrà fare un accostamento con il ruolo che le lettere ricoprono, analogamente, nella dottrina cosmogonica del *Sepher Ietsirah*.

[12] Commento di Shankarâchârya sui *Brahma-sûtra*, 2° Adhyâya, lº Pâda, sûtra 25.

[13] Il ragno che si pone al centro della tela dà un'immagine del sole circondato dai suoi raggi; tale immagine può anche essere interpretata come una raffigurazione del «Cuore del Mondo».

Aggiungeremo ancora che i fili di cui è formato il «tessuto del mondo» sono anche denominati, in un simbolismo diverso ma equivalente, i «capelli di *Shiva*»[14]; si potrebbe dire che essi siano in certo qual modo le «linee di forza» dell'Universo manifestato, e che le direzioni dello spazio siano la loro rappresentazione nella sfera corporea. Si vede senza difficoltà a quante applicazioni diverse possano prestarsi tutte queste considerazioni; ma qui abbiamo soltanto voluto indicare il significato essenziale del simbolismo della tessitura, simbolismo che - a quanto pare - è assai poco conosciuto in Occidente[15].

---

[14] A questo simbolismo abbiamo fatto cenno in precedenza, quando parlavamo delle direzioni dello spazio.

[15] Peraltro si ritrovano tracce di un simbolismo di questo genere nell'antichità greco-latina, in particolare nel mito delle Parche; sennonché quest'ultimo sembra riferirsi più che altro ai soli fili della trama, e il suo carattere «fatale» si può in effetti spiegare con l'assenza della nozione dell'ordito, vale a dire con il fatto che l'essere è considerato esclusivamente nel suo stato individuale, senza nessun intervento cosciente (per questo individuo) del suo principio personale trascendente. Tale interpretazione è d'altronde giustificata dal modo in cui Platone considera l'asse verticale nel mito dell'Armeno Er (*Repubblica*, libro X): a suo dire, in effetti, l'asse luminoso del mondo è il «fuso della Necessità»; si tratta di un asse di diamante avvolto da diverse guaine concentriche, dalle dimensioni e colori svariati, che corrispondono alle differenti sfere planetarie; la Parca Clotho lo fa ruotare su se stesso con la mano destra, quindi da destra a sinistra, che è anche il senso più comune e più normale di rotazione dello *swastika*. A proposito di tale «asse di diamante», segnaliamo che il simbolo tibetano del *vajra* - il cui nome significa a un tempo «folgore» e «diamante» - è anch'esso in relazione con l'«Asse del Mondo».

XV - Rappresentazione della continuità delle differenti modalità di uno stesso stato d'essere

Se esaminiamo uno stato d'essere, raffigurato da un piano orizzontale nella rappresentazione «microcosmica» da noi descritta, ci resta ora da dire in modo più preciso a cosa corrispondano il centro di tale piano e l'asse verticale passante per questo centro. Sennonché, per fare ciò, occorrerà ricorrere a un'altra rappresentazione geometrica, un po' diversa dalla precedente, e nella quale faremo intervenire non più soltanto il parallelismo o la corrispondenza, come abbiamo fatto finora, ma - inoltre - la continuità di tutte le modalità di ogni essere fra di loro, nonché quella di tutti gli stati fra di loro, nella costituzione dell'essere totale.

A questo fine, saremo naturalmente indotti a far subire alla nostra raffigurazione un mutamento che corrisponda a quello che è, in geometria analitica, il passaggio da un sistema di coordinate rettilinee a un sistema di coordinate polari. Invece di rappresentare le differenti modalità di uno stesso stato mediante rette parallele, come fatto in precedenza, possiamo in effetti rappresentarle a mezzo di circonferenze concentriche tracciate nel medesimo piano orizzontale e aventi come centro comune il centro di tale piano, vale a dire, secondo quanto da noi spiegato prima, il suo punto d'incontro con l'asse verticale.

Procedendo in questa maniera, diventa evidente che ogni modalità è finita, limitata, dal momento che essa è raffigurata da una circonferenza, la quale è una curva chiusa, o quanto meno una linea le cui estremità sono note e possono essere considerate come date[1]; sennonché, secondo un'altra prospettiva, tale circonferenza comprende una moltitudine indefinita di punti[2], i quali rappresentano l'indefinità delle modificazioni secondarie

---

[1] Questa restrizione è necessaria perché sia evitata una contraddizione, anche solo apparente, con ciò che seguirà.

[2] È importante notare qui che non diciamo un numero indefinito, ma una moltitudine indefinita, in quanto è possibile che l'indefinità di cui si tratta vada di là da ogni numero, anche se la serie dei numeri è di per sé indefinita; essa è infatti indefinita in modo discontinuo, mentre quella dei punti di una linea è indefinita in modo continuo. Il termine «moltitudine» è più ampio e più comprensivo dell'espressione «molteplicità numerica», e può applicarsi anche fuori dell'ambito della quantità, della quale il numero non è che un modo particolare; i filosofi scolastici questo l'avevano perfettamente capito, e infatti trasponevano la nozione di «moltitudine» nella sfera dei «trascendentali», vale a dire dei modi universali dell'Essere, sfera nella quale essa si trova, nei confronti della molteplicità

incluse nella modalità presa in esame, quale che sia quest'ultima[3]. Inoltre, le circonferenze concentriche non devono lasciare tra di loro alcun intervallo che non sia la distanza infinitesimale di due punti immediatamente vicini (su tale questione ritorneremo più tardi), per modo che il loro insieme comprenda tutti i punti del piano, il che presuppone che tra tutte le circonferenze ci sia continuità. Ora, perché ci sia veramente continuità, occorre che la fine di ogni circonferenza coincida con l'inizio della circonferenza seguente (e non con quello della stessa circonferenza); e perché ciò sia possibile senza che le due circonferenze successive si confondano, bisogna che tali circonferenze, o meglio le curve che abbiamo considerate tali, in realtà siano curve non chiuse.

D'altra parte, possiamo anche spingerci oltre in questo senso: tracciare in modo effettivo una linea che sia veramente una curva chiusa è materialmente impossibile; per provarlo basta osservare che, nello spazio in cui è situata la nostra modalità corporea, tutto è continuamente in movimento (in conseguenza della combinazione delle condizioni spaziale e temporale, di cui il movimento è in certo qual modo una risultante), di modo che, se vogliamo tracciare una circonferenza e incominciamo a tracciarla in un determinato punto dello spazio, quando la termineremo ci ritroveremo necessariamente in un altro punto, e non ripasseremo mai per il punto di partenza. Nello stesso modo, la curva che simboleggia il percorso di un qualsiasi ciclo evolutivo[4], non dovrà mai passare per uno stesso punto, il che

---

numerica, nello stesso rapporto analogico in cui si trova la concezione dell'Unità metafisica nei confronti di quella dell'unità aritmetica o quantitativa. È assiomatico che è di questa molteplicità «trascendente» che si tratta quando parliamo degli stati «multipli» dell'essere, poiché la quantità non è che una condizione particolare che si applica soltanto ad alcuni di questi stati.

[3] Essendo la lunghezza di una circonferenza tanto maggiore quanto maggiore è la sua distanza dal centro, sembrerebbe a prima vista che, più essa è lontana dal centro, più essa debba contenere punti; sennonché, se si considera che ciascun punto di una circonferenza è l'estremità di uno dei suoi raggi, e che due circonferenze concentriche hanno gli stessi raggi, si dovrà concludere che la più grande di esse non avrà più punti della più piccola. La soluzione di questa apparente difficoltà risiede nelle indicazioni da noi date nella nota precedente: in realtà non c'è un numero dei punti di una linea, in quanto tali punti non possono essere propriamente «enumerati», poiché la loro moltitudine è di là dal numero. Inoltre, se una circonferenza che diminuisce avvicinandosi al centro contiene sempre lo stesso numero di punti (se pure è possibile servirsi di questo modo di esprimersi in tali condizioni), siccome simile circonferenza, al limite, si riduce al suo centro, quest'ultimo, anche se è un punto solo, dovrà contenere tutti i punti della circonferenza, e questo equivale a dire che tutte le cose sono contenute nell'unità.

[4] Con l'espressione «ciclo evolutivo» intendiamo semplicemente, conformemente al significato originario della parola, indicare il processo di sviluppo delle possibilità comprese in un qualsiasi modo di esistenza, senza che tale processo implichi qualcosa che possa avere il minimo rapporto con una teoria «evoluzionistica» (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVII); abbiamo d'altra parte detto abbastanza spesso cosa si debba pensare delle teorie di questo tipo perché sia inutile insisterci qui nuovamente.

equivale a dire che essa non deve essere una curva chiusa (né una curva che contenga «punti multipli»). Questa rappresentazione fa vedere come nell'Universo non possano esserci due possibilità identiche, cosa che del resto equivarrebbe a una limitazione della Possibilità totale, limitazione che è impossibile, poiché, dovendo comprendere la Possibilità, non potrebbe essere in essa compresa. Conseguentemente, qualsiasi limitazione della Possibilità universale è un'impossibilità nel senso proprio e rigoroso del termine; ed è questa la ragione per cui tutti i sistemi filosofici, in quanto sistemi, poiché postulano esplicitamente o implicitamente limitazioni di questo genere, sono condannati a una comune impotenza dal punto di vista metafisico[5]. Per tornare alle possibilità identiche o supposte tali, faremo ancora osservare, per maggior precisione, che due possibilità che fossero veramente identiche non differirebbero per nessuna delle loro condizioni di realizzazione; sennonché, se tutte le condizioni sono le stesse, si tratta anche della stessa possibilità, e non di due possibilità distinte, essendoci allora coincidenza sotto tutti i rapporti[6]; e questo ragionamento può applicarsi rigorosamente a tutti i punti della nostra rappresentazione, poiché ognuno di tali punti raffigura una modificazione particolare, che realizza una determinata possibilità[7].

L'inizio e la fine di una qualsiasi delle circonferenze sottoposte al nostro esame non sono perciò lo stesso punto, ma due punti consecutivi di uno stesso raggio, e in realtà non si può neppure dire che appartengano alla stessa circonferenza: uno appartiene ancora alla circonferenza precedente, della quale è la fine, e l'altro appartiene già alla circonferenza seguente, della quale è l'inizio. I termini estremi di una serie indefinita possono venir considerati come se fossero situati fuori di tale serie, per la ragione stessa che stabiliscono la sua continuità con altre serie: e tutto ciò può applicarsi - in particolare - alla nascita e alla morte della modalità corporea dell'individualità umana. Per la qual ragione, le due modalità estreme di ogni modalità non coincidono, ma tra di loro esiste semplicemente corrispondenza nell'insieme dello stato d'essere del quale tale modalità fa parte, e questa corrispondenza è indicata dalla posizione dei loro punti rappresentativi su uno stesso raggio, raggio che parte dal centro del piano.

---

[5] È inoltre facile rendersi conto che ciò esclude tutte le teorie più o meno «reincarnazionistiche» che sono nate nell'Occidente moderno, così come esclude il celebre «eterno ritorno» di Nietzsche e altre concezioni similari; d'altro canto, queste considerazioni le abbiamo svolte estensivamente nell'*Errore dello spiritismo*, 2ª parte, cap. VI.

[6] È questo un punto che Leibnitz sembra aver avuto abbastanza chiaro quando pose il suo «principio degli indiscernibili», quand'anche non l'abbia forse formulato in modo così netto (cfr. *Autorità spirituale e potere temporale*, cap. VII).

[7] Intendiamo qui il termine «possibilità» nella sua accezione più limitata e specialistica: non si tratta neppure di una possibilità particolare, capace di uno sviluppo indefinito, ma soltanto di uno qualunque degli elementi che un tale sviluppo comporta.

Di conseguenza, lo stesso raggio conterrà le modificazioni estreme di tutte le modalità dello stato in questione, modalità che d'altra parte non devono venir considerate successive in modo proprio (giacché possono essere anche simultanee), ma soltanto concatenate logicamente. Le curve che raffigurano tali modalità, invece di essere delle circonferenze, come da noi presupposto all'inizio, sono le spire successive di una spirale indefinita tracciata nel piano orizzontale e sviluppantesi a partire dal suo centro; tale curva procede ampliandosi in modo continuo da una spira all'altra, e il suo raggio varia per conseguenza di una quantità infinitesimale, quantità che è la distanza di due punti consecutivi del raggio. Questa distanza si può supporre piccola a piacere, secondo la definizione stessa delle quantità infinitesimali, le quali sono quantità capaci di decrescere indefinitamente; ma essa non può mai esser considerata nulla, poiché i due punti consecutivi non si confondono; se essa potesse annullarsi, non ci sarebbe più che uno stesso punto.

XVI - Rapporti tra il punto e l'estensione

La questione suscitata dall'ultima osservazione da noi avanzata merita che su di essa ci soffermiamo un po', senza che tuttavia sia il caso di trattare in questa sede delle implicazioni relative all'estensione con tutti gli sviluppi che l'argomento richiederebbe, argomento che rientra propriamente nello studio delle condizioni dell'esistenza corporea. Ciò che vogliamo soprattutto segnalare, è che la distanza di due punti immediatamente vicini, distanza che siamo stati indotti a esaminare per aver introdotto la continuità nella rappresentazione geometrica dell'essere, può venir considerata come il limite dell'estensione nel senso delle quantità indefinitamente decrescenti; in altri termini, essa è la più piccola estensione possibile, quella dopo la quale l'estensione non esiste più, dopo la quale - vale a dire - non esiste più condizione spaziale, e che non potrebbe essere soppressa senza che si esca dalla sfera che è soggetta a tale condizione. Per cui, quando si divida indefinitamente l'estensione[1], e si spinga la divisione fino al suo massimo possibile, ossia fino ai limiti della possibilità spaziale dalla quale la divisibilità è condizionata (e che d'altra parte è indefinita tanto nel senso decrescente quanto nel senso crescente), non è al punto che si arriva come ultimo risultato, bensì alla distanza elementare tra due punti. Da ciò discende che, perché ci sia estensione o condizione spaziale, occorre che ci siano già due punti, e l'estensione (a una dimensione) realizzata dalla loro presenza simultanea, che è precisamente la loro distanza, costituisce un terzo elemento che esprime la relazione esistente tra i due punti, poiché li unisce e li separa nello stesso tempo. D'altro canto, questa distanza, considerata qui in quanto relazione, evidentemente non è composta da parti, giacché le parti in cui essa potrebbe risolversi - se lo potesse - non sarebbero se non altre relazioni di distanza, dalle quali essa è logicamente indipendente, così come, dal punto di vista numerico, l'unità è indipendente dalle frazioni[2]. Ciò è vero per una distanza qualsiasi, quando la si consideri

[1] Diciamo «indefinitamente», e non «all'infinito», perché questa sarebbe un'assurdità, essendo la divisibilità necessariamente un attributo proprio di un ambito limitato, dato che la condizione spaziale, dalla quale essa dipende, è essa stessa essenzialmente limitata; è perciò necessario che esista un limite per la divisibilità, così come esiste un limite per qualsivoglia relatività o determinazione; e possiamo avere la certezza che tale limite esiste quand'anche esso non sia per noi attualmente accessibile.

[2] Perciò le frazioni non possono essere, se si parla in modo proprio, «parti dell'unità», giacché l'unità vera è evidentemente senza parti; questa definizione sbagliata che spesso si

soltanto con riferimento al due punti che costituiscono le sue estremità, ed è vero *a fortiori* per una distanza infinitesimale, la quale non è una quantità definita, ma esprime solo una relazione spaziale tra due punti immediatamente vicini, come lo sono due punti consecutivi di una linea qualsivoglia. D'altra parte, i punti stessi, intesi come estremità di una distanza, non fanno parte del continuo spaziale, anche se la relazione di distanza presuppone che essi siano considerati situati nello spazio; per cui, in realtà, è la distanza a essere il vero elemento spaziale.

Di conseguenza, non si può dire, a pieno rigore, che la linea sia formata da punti, e ciò è facilmente comprensibile quando si pensi che, dal momento che ciascuno dei punti è inesteso, la loro semplice addizione, quand'anche essi siano in moltitudine indefinita, non potrà mai costituire un'estensione; in realtà la linea è costituita dalle distanze elementari tra i suoi punti consecutivi. Analogamente, e per una ragione simile, se si considerano in un piano una indefinità di rette parallele, non si potrà dire che il piano sia costituito dalla composizione di tutte queste rette, o che esse siano i veri elementi costitutivi del piano; i veri elementi sono le distanze di tali rette, distanze in virtù delle quali esse sono rette distinte e non si confondono, e se in un certo qual modo le rette formano il piano, esse non lo formano per virtù loro, ma per virtù delle loro distanze, come accade dei punti quando ci si riferisca a ciascuna retta. Nello stesso modo - nuovamente - l'estensione a tre dimensioni non è composta da un'indefinità di piani paralleli, ma dalle distanze tra tutti i piani in questione.

Tuttavia, l'elemento primordiale, quello cioè che esiste per virtù propria, è il punto, dal momento che è esso a essere presupposto dalla distanza e che quest'ultima altro non è se non una relazione; l'estensione stessa presuppone perciò il punto. Si può dire che quest'ultimo contenga in sé una virtualità di estensione. virtualità che esso non può sviluppare se non prima di tutto sdoppiandosi, per porsi in certo qual modo di fronte a se stesso, poi moltiplicandosi (o meglio sottomoltiplicandosi) indefinitamente, per modo che l'estensione manifestata deriva nella sua totalità da questa differenziazione, ovvero, per esprimersi in modo più esatto, dal punto stesso in quanto differenziantesi. D'altra parte, tale differenziazione non ha realtà se non dal punto di vista della manifestazione spaziale; essa è illusoria rispetto al punto principiale, il quale non cessa con ciò di essere in sé tal quale esso era, e la cui unità essenziale non è in nessun modo passibile di essere compromessa[3]. Il punto, considerato in sé e per sé, non è assolutamente soggetto alla condizione spaziale, poiché - al contrario - di

dà delle frazioni implica una confusione tra l'unità numerica, che è essenzialmente indivisibile, e le «unità di misura», le quali non sono unità se non in modo del tutto relativo e convenzionale, e avendo la natura delle grandezze continue sono necessariamente divisibili e composte da parti.

[3] Se scompare la manifestazione spaziale, tutti i punti situati nello spazio si riassorbono nel punto principiale unico non essendoci più tra di loro nessuna distanza.

quest'ultima esso è il principio: è esso a realizzare lo spazio, è esso con il suo atto a produrre l'estensione, e tale atto, nella condizione temporale (ma in questa soltanto) si traduce in movimento; sennonché, per realizzare in questo modo lo spazio, occorre che, in qualcuna delle sue modalità, si situi esso stesso in tale spazio, il quale del resto senza di esso non è nulla, spazio che riempirà tutto dello sviluppo delle sue virtualità proprie[4].

Esso potrà, in modo successivo nella condizione temporale, o in modo simultaneo fuori da questa condizione (il che, sia detto di sfuggita, ci farebbe uscire dallo spazio ordinario a tre dimensioni)[5], identificarsi, per realizzarli, a tutti i punti potenziali di tale estensione; quest'ultima sarà allora intesa soltanto come una pura potenza d'essere, la quale altro non è se non la virtualità totale del punto concepita sotto il suo aspetto passivo, o, come potenzialità, ossia il luogo o il contenente di tutte le manifestazioni della sua attività, contenente che non è nulla attualmente se non in virtù dell'effettuazione del suo contenuto possibile[6].

Poiché il punto primordiale è senza dimensioni, esso è parimenti senza forma; perciò non appartiene all'ordine delle esistenze individuali; esso non si individualizza, in certo qual modo, se non quando si situa nello spazio, e ciò non in se stesso, ma soltanto attraverso qualcuna delle sue modalità, per modo che, a dire il vero, sono queste ultime a essere propriamente individualizzate, e non il punto principiale. D'altro canto, perché ci sia forma, è necessario che ci sia già differenziazione, quindi molteplicità in certa qual misura realizzata, e questo non è possibile se non quando il punto si opponga a se stesso, se è lecito parlare in questo modo, in grazia di due o più delle sue modalità di manifestazione spaziale; e in fondo tale opposizione è ciò che costituisce la distanza, la cui realizzazione è la prima effettuazione dello spazio, il quale in mancanza di essa, come abbiamo appena detto, non è se non pura potenza di ricettività.

Facciamo ancora osservare che la distanza a tutta prima non esiste se non virtualmente o implicitamente, nella forma sferica di cui abbiamo detto

---

[4] A ragione, Leibnitz ha distinto quelli che chiama i «punti metafisici», i quali sono per lui le vere «unità di sostanza» e sono indipendenti dallo spazio, dai «punti matematici», che non sono se non semplici modalità dei precedenti, in quanto ne sono determinazioni spaziali che costituiscono i loro rispettivi «punti di vista» intesi a rappresentare o esprimere l'Universo. Inoltre, sempre per Leibnitz, è ciò che è situato nello spazio che costituisce tutta la realtà attuale di quest'ultimo; sennonché è evidente che non si può ricondurre allo spazio - come egli fa - tutto quel che costituisce, in ogni essere, l'espressione dell'Universo totale.

[5] La trasmutazione della successione in simultaneità, nell'integrazione dello stato umano, implica in certo qual modo una «spazializzazione» del tempo, la quale si può tradurre con l'aggiunta di una quarta dimensione.

[6] Non è difficile rendersi conto che il rapporto del punto principiale con l'estensione virtuale, o meglio potenziale, è analogo al rapporto dell'«essenza» con la «sostanza», quando i due termini siano intesi nel loro senso universale, vale a dire quando indichino i due poli attivo e passivo della manifestazione che la dottrina indù denomina *Purusha* e *Prakriti* (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. IV).

in precedenza, forma che è quella che corrisponde al minimo di differenziazione, poiché è «isotropa» nei confronti del punto centrale, senza la presenza di nulla che distingua una direzione particolare rispetto a tutte le altre; il raggio, che qui è l'espressione della distanza (assunta dal centro alla periferia), non è effettivamente tracciato e non fa parte integrante della figura sferica. La realizzazione effettiva della distanza si trova esplicitata soltanto nella linea retta, e in quanto elemento iniziale e fondamentale di quest'ultima, come risultante della specificazione di una determinata direzione; da allora in poi lo spazio non può più essere considerato «isotropo», e, sotto tale riguardo, deve venir riferito a due poli simmetrici (i due punti tra i quali esiste distanza), invece di esser riferito a un unico centro.

Il punto che realizza l'intera estensione, come abbiamo indicato poco fa, si fa il centro di essa, misurandola sotto tutte le sue dimensioni mediante l'estensione indefinita dei rami della croce nelle sei direzioni, o verso i sei punti cardinali di tale estensione.

Non è l'uomo individuale (il quale, in quanto tale non può conseguire nulla che sia fuori del proprio stato d'essere), ma l'«Uomo Universale», simboleggiato da tale croce, a essere veramente la «misura di tutte le cose», per servirsi qui dell'espressione di Protagora da noi già ricordata in altra occasione[7], senza - ovviamente - accreditare il sofista greco della minima comprensione di questa interpretazione metafisica[8].

---

[7] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVI.

[8] Se avessimo l'intenzione di affrontare qui uno studio più completo della condizione spaziale e delle sue limitazioni, ci toccherebbe far vedere come, dalle considerazioni esposte in questo capitolo, possa essere dedotta una dimostrazione dell'assurdità delle teorie atomistiche. Diremo soltanto, senza insistervi oltre, che tutto quel che è corporeo è necessariamente divisibile, per il fatto stesso di essere esteso, ossia soggetto alla condizione spaziale (cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, pp. 181-2).

XVII - L'ontologia del roveto ardente

Possiamo precisare ulteriormente il significato dello sdoppiamento del punto per polarizzazione, quale abbiamo esposto poco fa, ponendoci in una prospettiva propriamente «ontologica»; e per rendere la cosa più facilmente comprensibile possiamo esaminare prima di tutto l'applicazione secondo il punto di vista logico e anche semplicemente grammaticale. Di fatto, ci troviamo qui di fronte a tre elementi, i due punti e la loro distanza, ed è facile rendersi conto che questi tre elementi corrispondono in modo esattissimo a quelli di una proposizione: i due punti rappresentano i due termini di quest'ultima, e la loro distanza, che esprime la relazione esistente tra di loro, ricopre il ruolo di «copula», ossia dell'elemento che ricollega i due termini l'uno con l'altro. Prendendo in esame la proposizione nella sua forma più abituale e nello spesso tempo più generale, quella della proposizione attributiva, nella quale la «copula» è il verbo «essere»[1], vediamo che essa esprime un'identità - per lo meno sotto un certo profilo - tra il soggetto e l'attributo; e ciò corrisponde al fatto che in realtà i due punti altro non sono che lo sdoppiamento di un solo punto, il quale si pone per così dire di fronte a se stesso, come da noi spiegato.

Sotto un altro profilo, il rapporto tra i due termini può anche configurarsi come un rapporto di conoscenza: in questo caso l'essere, ponendosi per così dire di fronte a se stesso per conoscersi, si sdoppia in soggetto e oggetto; sennonché, anche in questo caso, i due in realtà non sono che uno solo. Ciò si può dire di ogni conoscenza vera, la quale implica essenzialmente un'identificazione tra il soggetto e l'oggetto, cosa che si può esprimere dicendo che, sotto il profilo della conoscenza e nella misura in cui questa esiste, l'essere conoscente è l'essere conosciuto; si vede, di conseguenza, che tale punto di vista si ricollega direttamente a quello precedente, poiché si può dire che l'oggetto conosciuto è un attributo (ossia una modalità) del soggetto che conosce.

Se ora prendiamo in considerazione l'Essere universale, che è rappresentato dal punto principiale nella sua unità indivisibile, e del quale tutti gli esseri, in quanto manifestati nell'Esistenza non sono altro - tutto sommato - che «partecipazioni», possiamo dire che esso si polarizza in

[1] Tutte le altre forme di proposizioni, proposte da certi logici, possono sempre ricondursi alla forma attributiva, in quanto il rapporto che quest'ultima esprime ha un carattere più fondamentale di tutte le altre.

soggetto e attributo senza che la sua unità ne sia infirmata; e la proposizione della quale esso è insieme il soggetto e l'attributo assume la forma seguente: «L'Essere è l'Essere». I logici denominano questo tipo di enunciazione «principio d'identità»; ma, in questa forma, si vede che la sua reale portata va di là dall'ambito della logica e che si tratta prima di tutto di un principio ontologico, quali che siano le applicazioni che se ne possono dedurre in campi differenti: si può anche dire che si tratti dell'espressione del rapporto tra l'Essere in quanto soggetto (Ciò che è) con l'Essere in quanto attributo (Ciò che Esso è), e, d'altro canto, che poiché l'Essere-soggetto è il Conoscitore e l'Essere-attributo (o oggetto) è il Conosciuto, tale rapporto sia la Conoscenza stessa; sennonché, allo stesso tempo, si tratta del rapporto d'identità; la Conoscenza assoluta è perciò l'identità stessa, e qualsiasi vera conoscenza, dal momento che è una partecipazione, implica altresì identità nella misura in cui è effettiva. Si può ancora aggiungere che, non avendo il rapporto realtà se non in virtù dei due termini che ricollega, e questi ultimi essendo uno soltanto, i tre elementi (il Conoscente, il Conosciuto e la Conoscenza) non fanno in realtà che una sola cosa[2]; questo si può anche esprimere dicendo che «l'Essere conosce Se stesso a mezzo di Se stesso»[3].

Quel che è interessante far rilevare, ed evidenzia il valore tradizionale della formula da noi spiegata in questa maniera, è il fatto che essa si trovi testualmente nella Bibbia ebraica, nella narrazione della manifestazione di Dio a Mosè nel roveto ardente[4]: quando Mosè gli chiede quale sia il Suo Nome, Egli risponde: *Eheieh asher Eheieh*[5], espressione che viene comunemente tradotta con: «Io sono Colui che sono» (o anche «Quel che Io

---

[2] Si veda quanto da noi detto a proposito del ternario *Sachchidânanda* nell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XIV.

[3] Nell'esoterismo islamico si incontrano anche formule come le seguenti: «*Allâh* ha creato il mondo da Sé, per Sé e in Sé», oppure: «Egli ha inviato il Suo messaggio da Se stesso a Se stesso, a mezzo di Se stesso». Le due formule sono del resto equivalenti, giacché il «messaggio divino» è il «Libro del Mondo», archetipo di tutti i Libri sacri, e le «lettere trascendenti» che questo Libro compongono sono tutte le creature, com'è stato spiegato in precedenza. Da questo discende pure che la «scienza delle lettere» (*ilmul-hurûf*), compresa nel suo significato superiore, è la conoscenza di tutte le cose nel principio stesso, in quanto essenze eterne; in un senso che può esser detto medio, si tratta della cosmogonia; infine, nel suo senso inferiore, si tratta della conoscenza delle virtù dei nomi e dei numeri, in quanto esprimono la natura di ogni essere, conoscenza – quest'ultima - che permette di esercitare per loro mezzo, in virtù di tale corrispondenza, un'azione di tipo «magico» sugli esseri stessi.

[4] In talune scuole di esoterismo islamico il «Roveto ardente», supporto della manifestazione divina, è assunto a simbolo dell'apparenza individuale, che persiste quando l'essere sia pervenuto all'«Identità Suprema», nel caso corrispondente a quello del *jivan-mukta* nella dottrina indù (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXIII): si tratta del cuore che risplende della luce della *Shekina*, in virtù della presenza effettivamente realizzata del «Supremo Sé» nel centro dell'individualità umana.

[5] *Esodo*, III, 14.

sono»), ma il cui significato più esatto è «l'Essere è l'Essere»[6]. Esistono due modi diversi di interpretare la costituzione di tale formula; il primo consiste nello scomporla in tre stadi successivi e graduali, seguendo l'ordine stesso delle tre parole di cui essa è formata: *Eheieh*, «l'Essere»; *Eheieh asher*, «l'Essere è»; *Eheieh asher Eheieh*, «l'Essere è l'Essere». Di fatto, posto l'Essere, ciò che si può dire di Esso (e occorrerebbe aggiungere: ciò che non si può non dirne) è prima di tutto che Esso è, e poi che Esso è l'Essere; tali affermazioni necessarie costituiscono l'essenza di tutta l'ontologia nel senso proprio del termine[7]. Il secondo modo di interpretare la stessa formula è di porre in primo luogo il primo *Eheieh*, quindi il secondo a guisa di riflesso del primo in uno specchio (il che dà un'immagine della contemplazione dell'Essere da parte di Se stesso); in terzo luogo, la «copula» *asher* viene a interporsi tra i due termini a guisa di legame esprimente la loro relazione reciproca. Questo corrisponde esattamente a quanto da noi esposto in precedenza: il punto, prima unico, poi sdoppiantesi in virtù di una polarizzazione che è insieme una riflessione, e la relazione di distanza (relazione che è essenzialmente reciproca) instaurantesi tra i due punti a motivo del loro porsi l'uno di fronte all'altro[8].

---

[6] *Eheieh* deve, in effetti, esser qui inteso non come verbo, ma come nome, come fa vedere il seguito del testo, nel quale è prescritto a Mosè di dire al popolo: «*Eheieh* mi ha inviato verso di voi». Quanto al pronome relativo *asher*, «il quale», quando abbia funzione di «copula» come in questo caso, esso ha il senso del verbo «essere», del quale tiene luogo nella proposizione.

[7] Il celebre «argomento ontologico» di Sant'Anselmo e di Cartesio, il quale ha suscitato tante discussioni, ed è - in effetti - assai contestabile nella forma «dialettica» in cui è stato presentato, diventa perfettamente inutile, così come ogni altro ragionamento, se, invece di parlare di «esistenza di Dio» (ciò che del resto implica una confusione riguardo al significato della parola «esistenza») si ponga semplicemente la formula «L'Essere è», che è della più immediata evidenza, poiché discende dall'intuizione intellettuale e non dalla ragione discorsiva (cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, pp. 91-2).

[8] Non val quasi la pena di far notare che, poiché l'*Eheieh* ebraico è l'Essere puro, il significato di questo nome divino è esattamente identico a quello di *Îshwara* nella dottrina indù, il quale contiene in Sé il ternario *Sachchidânanda*.

XVIII - Passaggio dalle coordinate rettilinee alle coordinate polari; continuità per rotazione

Ci tocca ora ritornare alla rappresentazione geometrica da noi esposta per ultima, il ricorso alla quale, come abbiamo fatto notare, equivale a sostituire con coordinate polari le coordinate rettilinee e rettangolari della nostra precedente rappresentazione «microcosmica». Ogni variazione del raggio della spirale da noi introdotta corrisponde a una variazione equivalente sull'asse che attraversa tutte le modalità, vale a dire sull'asse perpendicolare alla direzione secondo la quale si effettuava lo sviluppo di ciascuna modalità. Quanto alle variazioni sull'asse parallelo a quest'ultima direzione, esse sono sostituite dalle posizioni differenti che occupa il raggio ruotando attorno al polo (centro del piano, o origine delle coordinate), ossia dalle variazioni di tale angolo di rotazione, misurato a partire da una certa posizione assunta come origine. Tale posizione iniziale, la quale sarà costituita dalla normale all'inizio della spirale (in quanto questa curva parte dal centro tangenzialmente alla posizione del raggio che le è perpendicolare), sarà quella del raggio che contiene, come da noi detto, le modificazioni estreme (inizio e fine) di tutte le modalità.

Sennonché, in queste modalità non si corrispondono soltanto l'inizio e la fine, e ogni modificazione intermedia o ogni elemento qualsivoglia di una modalità avrà la propria corrispondenza in tutte le altre, e le modificazioni corrispondenti saranno sempre rappresentate da punti situati su uno stesso raggio fuoriuscente dal polo. Se si assumesse questo raggio, qualunque esso sia, come normale all'origine della spirale, si avrebbe sempre la stessa spirale, ma l'intera figura si ritroverebbe ruotata di un certo angolo. Se si volesse rappresentare la perfetta continuità esistente tra tutte le modalità, e nella corrispondenza di tutti i loro elementi, occorrerebbe supporre che la figura occupi simultaneamente tutte le posizioni possibili intorno al polo, di modo che tutte queste figure simili si interpenetrino, giacché ciascuna di esse, nell'insieme del suo sviluppo indefinito, comprende ugualmente tutti i punti del piano. Per esprimersi in modo adeguato, si tratta in fondo di una stessa figura in un'indefinità di posizioni diverse, posizioni che corrispondono all'indefinità dei valori che possono essere assunti dall'angolo di rotazione, supponendo che tale angolo vari in modo continuo fino a che il raggio, partito dalla posizione iniziale da noi definita, sia

tornato, dopo una rivoluzione completa, a sovrapporsi alla posizione d'inizio.

Facendo questa supposizione si otterrebbe l'immagine esatta di un movimento vibratorio propagantesi in modo indefinito, in onde concentriche, intorno al suo punto di partenza, in un piano orizzontale quale la superficie libera di un liquido[1]; e si tratterebbe anche del simbolo geometrico più esatto che si possa fornire dell'integralità di uno stato d'essere. Volendo sviluppare ulteriormente le considerazioni di tipo puramente matematico connesse con tale rappresentazione, considerazioni che però qui ci interessano soltanto in quanto forniscono, appunto, rappresentazioni simboliche, si potrebbe anche far vedere che la realizzazione di simile integralità corrisponderebbe all'integrazione dell'equazione differenziale che esprime la relazione esistente tra le variazioni concomitanti del raggio e quelle del suo angolo di rotazione, varianti sia l'uno che l'altro, e l'uno in funzione dell'altro, in modo continuo, vale a dire varianti di quantità infinitesimali. La costante arbitraria figurante nell'integrale sarebbe determinata dalla posizione del raggio assunta come origine, e tale quantità - fissa soltanto per una posizione determinata della figura - dovrebbe variare in modo continuo da 0 a 2π per tutte le posizioni, per modo che, se si considerano queste ultime come potenzialmente simultanee (ciò che equivale a sopprimere la condizione temporale, condizione che conferisce all'attività di manifestazione la particolare qualificazione che costituisce il movimento), occorre lasciare indefinita la costante tra questi due valori estremi.

Occorre tuttavia tener ben presente che simili rappresentazioni geometriche, qualunque esse siano, sono sempre più o meno imperfette, così come è del resto necessariamente imperfetta qualsiasi rappresentazione e qualsiasi espressione formale. In effetti siamo per forza di cose obbligati a situarle in uno spazio particolare, in un'estensione determinata, e lo spazio, anche se inteso in tutta l'ampiezza di cui questo termine è suscettibile, non è nulla di più di una condizione particolare contenuta in uno dei gradi dell'Esistenza universale, condizione alla quale (sia pure essa unita o combinata ad altre condizioni dello stesso ordine) sono soggette talune delle molteplici sfere comprese in questo stesso grado dell'Esistenza, sfere delle quali ognuna è - nel «macrocosmo» - il corrispondente analogo di quella che è - nel «microcosmo» - la modalità corrispondente dello stato d'essere situato in tale grado. La rappresentazione è necessariamente imperfetta, a causa del fatto stesso che essa è racchiusa in limiti più ristretti di ciò che è

---

[1] Si tratta di quella che in fisica viene chiamata una superficie libera «teorica», poiché - di fatto - la superficie libera di un liquido non è indefinitamente estesa e non realizza mai perfettamente il piano orizzontale.

rappresentato, e del resto, se le cose non stessero così, essa sarebbe inutile[2]; essa è però tanto meno imperfetta quanto più, pur restando sempre compresa entro i confini del concepibile attuale, e inoltre in quelli più ristretti ancora - e di molto - dell'immaginabile (il quale procede per intero dal sensibile), diventi tuttavia meno limitata, ciò che, in fin dei conti, equivale a dire che essa faccia intervenire una più elevata potenza dell'indefinito[3]. Ciò si traduce in particolare, nelle rappresentazioni spaziali, con l'aggiunta di una dimensione, come già abbiamo indicato in precedenza; d'altra parte, tale questione sarà ulteriormente chiarita dal seguito della nostra esposizione.

[2] È questa la ragione per cui il superiore non può in nessun modo simboleggiare l'inferiore, ma è, al contrario, sempre simboleggiato da quest'ultimo; per adempiere alla sua destinazione di «supporto», il simbolo deve evidentemente essere più accessibile, quindi meno complesso o meno ampio, di ciò che esprime o rappresenta.

[3] Nelle quantità infinitesimali c'è qualcosa che corrisponde in modo esatto, ma in senso inverso, alle potenze crescenti dell'indefinito di cui stiamo parlando; si tratta dei differenti ordini decrescenti di tali quantità infinitesimali. In entrambi i casi, una quantità di un certo ordine è indefinita, in senso crescente o in senso decrescente, non soltanto con riferimento alle quantità finite ordinarie, ma anche rispetto alle quantità appartenenti a tutti gli ordini di indefinità precedenti; non c'è di conseguenza eterogeneità radicale tra le quantità ordinarie (intese come variabili) e le quantità indefinitamente crescenti o indefinitamente decrescenti.

XIX - Rappresentazione della continuità dei differenti stati d'essere

Nella nostra nuova rappresentazione, finora abbiamo ancora soltanto preso in esame un piano orizzontale, vale a dire un unico stato d'essere, e ora ci tocca raffigurare anche la continuità di tutti i piani orizzontali, i quali rappresentano la molteplicità indefinita di tutti gli stati. Geometricamente, tale continuità sarà ottenuta in modo analogo alla precedente: invece di supporre fisso il piano orizzontale, nell'estensione a tre dimensioni, supposizione che del resto l'esistenza del movimento rende materialmente irrealizzabile al pari di quella della tracciatura di una curva chiusa, basta supporre che esso si sposti insensibilmente, parallelamente a se stesso, di conseguenza restando sempre perpendicolare all'asse verticale, e in modo da incontrare successivamente tale asse in tutti i suoi punti consecutivi; il passaggio da un punto all'altro corrisponderà al percorso di una delle spire da noi rappresentate. Il movimento spiroidale verrà qui supposto isocrono, prima di tutto per semplificare la rappresentazione per quanto possibile e poi anche per tradurre l'equivalenza delle multiple modalità dell'essere in ciascuno dei suoi stati, quando siano osservate dal punto di vista dell'Universale.

Per maggior semplicità, possiamo anche considerare di nuovo, e in via provvisoria, ciascuna delle spire allo stesso modo in cui già l'abbiamo fatto nel piano orizzontale fisso, vale a dire come se fosse una circonferenza. Anche questa volta la circonferenza non si chiuderà, giacché quando il raggio che la descrive tornerà a sovrapporsi alla sua posizione iniziale, esso non sarà più nello stesso piano orizzontale (supposto fisso in quanto parallelo alla direzione di uno dei piani di coordinate e indicante una determinata situazione definita sull'asse perpendicolare a tale direzione); la distanza elementare che separerà le due estremità di questa circonferenza, o meglio della curva supposta tale, sarà perciò misurata non più su di un raggio fuoriuscente dal polo, ma su una parallela all'asse verticale[1]. Questi punti estremi non appartengono allo stesso piano orizzontale, ma a due piani orizzontali sovrapposti; tali punti sono situati da una parte e dall'altra del piano orizzontale esaminato nel corso del suo spostamento intermedio tra queste due posizioni (spostamento che corrisponde allo sviluppo dello stato

---

[1] In altri termini, la curva rimane aperta non più nel senso orizzontale come nel caso precedente, ma nel senso verticale.

rappresentato da simile piano), in quanto raffigurano la continuità di ogni stato d'essere con quello che lo precede e con quello che lo segue immediatamente nella gerarchizzazione dell'essere totale. Se si prendono in considerazione i raggi che contengono le estremità delle modalità di tutti gli stati, la loro sovrapposizione forma un piano verticale di cui essi sono le rette orizzontali, piano verticale che è il luogo di tutti i punti estremi dei quali abbiamo detto, e che potrebbero essere chiamati punti limite per i differenti stati, così come lo erano in precedenza – sotto un altro riguardo – per le differenti modalità di ciascun stato. La curva da noi provvisoriamente considerata una circonferenza, in realtà è una delle spire, di altezza infinitesimale (distanza di due piani orizzontali che incontrano l'asse verticale in due punti consecutivi), di un'elica tracciata su un cilindro di rivoluzione il cui asse altro non è se non l'asse verticale della nostra rappresentazione. La corrispondenza tra i punti delle spire successive è messa qui in rilievo dal loro situarsi su di una stessa generatrice del cilindro, vale a dire su una stessa verticale; i punti che si corrispondono, attraverso la molteplicità degli stati d'essere, paiono confondersi quando li si guardi nella totalità dell'estensione a tre dimensioni, in proiezione ortogonale su un piano di base del cilindro, ossia su un determinato piano orizzontale.

Per completare la nostra rappresentazione sarà ora sufficiente considerare in simultaneità – da un lato – tale movimento elicoidale effettuantesi su un sistema cilindrico verticale costituito da un'indefinità di cilindri circolari concentrici (il raggio di base non varia dall'uno all'altro se non di una quantità infinitesimale) e – dall'altro – il movimento spiroidale da noi preso in esame in precedenza in ciascun piano orizzontale supposto fisso. In conseguenza della combinazione di questi due movimenti, la base piana del sistema verticale altro non sarà che la spirale orizzontale, equivalente all'insieme di un'indefinità di circonferenze concentriche non chiuse; sennonché, – allo scopo di rendere più completa l'analogia delle considerazioni rispettivamente relative alle estensioni a due e a tre dimensioni e anche per simboleggiare meglio la continuità perfetta di tutti gli stati fra di loro – occorrerà inoltre prendere in considerazione la spirale non in una sola posizione, ma in tutte le posizioni che essa può assumere attorno al suo centro. Si avrà, in conseguenza di ciò, un'indefinità di sistemi verticali come il precedente, sistemi che hanno lo stesso asse e si interpenetrano tutti quando siano visti come se coesistano, giacché ognuno di essi comprende egualmente la totalità dei punti di una stessa estensione a tre dimensioni, nella quale sono tutti situati; si tratterà anche qui dello stesso sistema visto simultaneamente in tutte le posizioni – in moltitudine indefinita – che può occupare compiendo una rotazione completa attorno all'asse verticale.

Vedremo a ogni modo che, in realtà, l'analogia così istituita non è ancora del tutto sufficiente; ma prima di procedere oltre faremo osservare che tutto quel che abbiamo detto si potrebbe applicare tanto alla

rappresentazione «macrocosmica» quanto alla rappresentazione «microcosmica». Nel primo di questi casi, le spire successive della spirale indefinita tracciata in un piano orizzontale, invece di rappresentare le diverse modalità di uno stato d'essere, rappresenterebbero gli ambiti multipli di un grado dell'Esistenza universale, mentre la corrispondenza verticale sarebbe la corrispondenza di ciascun grado dell'Esistenza, in ognuna delle possibilità determinate che comprende, con tutti gli altri gradi. Aggiungeremo, per non aver più da tornarci, che la concordanza tra le due rappresentazioni, «macrocosmica» e «microcosmica», sarà ugualmente vera per tutto quel che seguirà.

XX - Vortice sferico universale

Se ritorniamo al sistema verticale complesso da noi esaminato per ultimo, vediamo che, intorno al punto assunto quale centro dell'estensione a tre dimensioni occupata dal sistema, questa estensione non è isotropa, ovvero, in altri termini, che, in conseguenza della determinazione di una direzione particolare e in certo qual modo «privilegiata» – quella dell'asse del sistema, ovverosia la direzione verticale –, la figura non è, a partire da tale punto, omogenea in tutte le direzioni. Nel piano orizzontale, invece, quando prendevamo simultaneamente in esame tutte le posizioni della spirale intorno al centro, il piano era inteso come omogeneo e veniva guardato sotto un aspetto «isotropo» con riferimento al centro. Perché la stessa cosa avvenga nell'estensione a tre dimensioni, occorre osservare che qualsiasi retta passante per il centro potrebbe venire interpretata come asse di un sistema simile a quello del quale abbiamo parlato, per modo che qualunque direzione può assumere il ruolo della verticale; analogamente, poiché qualsiasi piano passante per il centro è perpendicolare a una di queste rette, da ciò risulta che, correlativamente, qualsiasi direzione di piani potrà assumere il ruolo della direzione orizzontale, e pure quello della direzione parallela a uno qualsiasi dei tre piani di coordinate. In effetti, ogni piano passante per il centro può diventare uno di questi tre piani in una indefinità di sistemi di coordinate trirettangolari, giacché esso contiene una indefinità di coppie di rette ortogonali intersecantisi nel centro (tali rette sono tutti i raggi che escono dal polo nella raffigurazione della spirale), coppie che – tutte – possono costituire due qualsivogliano dei tre assi di uno di questi sistemi. Così come ogni punto dell'estensione è centro in potenza – come abbiamo detto in precedenza – così ogni retta di tale estensione è in potenza asse, e anche quando il centro sia stato determinato, qualsiasi retta che passi per questo punto potrà ancora essere, in potenza, uno qualsiasi dei tre assi. Quando di un sistema sia stato scelto l'asse centrale o principale, resteranno ancora da fissare gli altri due assi nel piano perpendicolare al primo asse e passante anch'esso per il centro; ma, oltre al centro, bisognerà che siano determinati anche i tre assi, affinché la croce sia tracciata di fatto, ossia perché l'estensione tutta possa essere realmente misurata secondo le sue tre dimensioni.

Si possono considerare coesistenti tutti i sistemi che, come quello della nostra rappresentazione verticale, abbiano rispettivamente per asse centrale tutte le rette passanti per il centro; tali sistemi sono di fatto coesistenti allo

stato potenziale, e d'altro canto ciò non impedisce affatto di scegliere poi tre determinati assi di coordinate, ai quali tutta l'estensione verrà riferita. Anche qui, tutti i sistemi di cui parliamo non sono in realtà che le diverse posizioni dello stesso sistema, allorché il suo asse assuma tutte le posizioni possibili attorno al centro, ed essi si interpenetrano per la medesima ragione addotta in precedenza, vale a dire perché ciascuno di essi comprende tutti i punti dell'estensione.

Si può dire che sia il punto principiale di cui abbiamo parlato, punto che è indipendente da ogni determinazione e rappresenta l'essere in sé e per sé, a effettuare o a realizzare l'estensione, fino ad allora solo potenziale e concepita come una pura possibilità di sviluppo, e ciò occupandone il volume totale – indefinito alla terza potenza – in virtù dell'espansione totale delle sue virtualità in tutte le direzioni.

D'altro canto, è precisamente nella pienezza dell'espansione che è ottenuta l'omogeneità perfetta, così come, inversamente, l'estrema distinzione non è realizzabile se non nell'estrema universalità[1]; come abbiamo detto in precedenza, nel punto centrale dell'essere si stabilisce un equilibrio perfetto tra i termini opposti di tutti i contrasti e di tutte le antinomie a cui danno luogo i punti di vista esteriori e particolari.

Siccome, nella nuova prospettiva in cui vengono considerati tutti i sistemi coesistenti, le direzioni dell'estensione ricoprono tutte lo stesso ruolo, l'espandersi che si effettua a partire dal centro può venir considerato sferico, o per meglio dire sferoidale: il volume totale, come già da noi indicato, è uno sferoide che si estende indefinitamente in tutti i sensi, e la cui superficie non si chiude mai, così come non si chiudevano le curve da noi prima descritte; d'altra parte la spirale piana, vista in modo simultaneo in tutte le sue posizioni, altro non è se non una sezione di questa superficie effettuata mediante un piano passante per il centro. Abbiamo detto che la realizzazione dell'integralità di un piano si potrebbe tradurre nel calcolo di un'integrale semplice; qui, poiché si tratta di un volume e non più di una superficie, la realizzazione della totalità dell'estensione si tradurrebbe nel calcolo di un integrale doppio[2]; le due costanti arbitrarie che si introdurrebbero in tale calcolo potrebbero essere determinate mediante la scelta di due assi di coordinate, e il terzo asse si troverebbe fissato per conseguenza, dal momento che deve essere perpendicolare al piano degli altri due e passare per il centro.

---

[1] Facciamo qui nuovamente accenno all'unione dei due punti di vista dell'«unità nella pluralità» e della «pluralità nell'unità», della quale è già stata fatta precedentemente menzione, in conformità con gli insegnamenti dell'esoterismo islamico.

[2] Un punto che è importante tener presente, anche se non possiamo qui dilungarci su di esso, è che non si può calcolare un integrale considerando i suoi elementi a uno a uno e in successione, giacché, in tal modo, il calcolo non si concluderebbe mai; l'integrazione si può effettuare soltanto mediante un'unica operazione sintetica, e il procedimento analitico di formazione delle somme aritmetiche non può applicarsi all'infinito.

Dobbiamo ancora far notare che l'espansione di tale sferoide – in definitiva – altro non è se non la propagazione indefinita di un movimento vibratorio (o ondulatorio – i due termini sono in fondo sinonimi –), non più soltanto in un piano orizzontale, ma in tutta l'estensione a tre dimensioni, e che il punto di partenza di questo movimento può essere attualmente considerato come il centro di tale estensione.

Se si considera questa estensione come un simbolo geometrico, e cioè spaziale, della Possibilità totale (simbolo per necessità imperfetto, perché limitato dalla sua stessa natura), la rappresentazione alla quale siamo giunti sarà – nella misura in cui essa è possibile – la raffigurazione del vortice sferico universale secondo il quale fluisce la realizzazione di tutte le cose, vortice che la tradizione metafisica dell'Estremo Oriente chiama *Tao*, cioè la «Via».

XXI - Determinazione degli elementi della rappresentazione dell'essere

Con ciò che abbiamo esposto finora abbiamo spinto fino ai suoi limiti concepibili, o meglio immaginabili (poiché si tratta sempre di una rappresentazione di tipo sensibile), l'universalizzazione del nostro simbolo geometrico, introducendo gradualmente, in più fasi successive, o, per esprimersi in modo più esatto, considerate in modo successivo nel corso del nostro studio, un'indeterminazione a mano a mano più grande, corrispondente a quelle che abbiamo chiamato potenze sempre più elevate dell'indefinito, ma ciò senza tuttavia uscire dall'estensione a tre dimensioni. Arrivati a questo punto ci toccherà ripercorrere in qualche modo il cammino in senso inverso, allo scopo di ridare alla figura la determinazione di tutti i suoi elementi, determinazione a difetto della quale, pur esistendo tutta allo stato virtuale, essa non può venire tracciata di fatto; sennonché tale determinazione, che al nostro punto di partenza era per così dire soltanto ipotetica e vista come una pura possibilità, diventerà ora reale, poiché potremo indicare il significato preciso di ognuno degli elementi costitutivi del simbolo cruciale dal quale è caratterizzata.

Per incominciare, prenderemo in esame non l'universalità degli esseri, ma un solo essere nella sua totalità; supporremo che l'asse verticale sia determinato, e poi che sia del pari determinato il piano che passa per tale asse e che contiene i punti estremi delle modalità di ciascun stato; ritorneremo così al sistema verticale che ha per base piana la spirale orizzontale vista in una sola posizione, sistema da noi già descritto in precedenza. In questo caso sono determinate le direzioni dei tre assi di coordinate, ma è il solo asse a essere effettivamente determinato in posizione; uno dei due assi orizzontali sarà situato nel piano verticale del quale abbiamo parlato, e l'altro gli sarà naturalmente perpendicolare: sennonché il piano orizzontale che conterrà queste due rette rettangolari resta ancora indeterminato. Se determinassimo tale piano, avremmo per conseguenza determinato anche il centro dell'estensione, vale a dire l'origine del sistema di coordinate al quale è riferita l'estensione, poiché questo punto altro non è che l'intersezione del piano orizzontale di coordinate con l'asse verticale; tutti gli elementi della figura sarebbero allora determinati, e questo ci permetterebbe di tracciare la croce a tre dimensioni, misurando così l'estensione nella sua totalità.

Dobbiamo ancora ricordare che, per costituire il sistema rappresentativo dell'essere totale, avevamo dovuto, prima, considerare una spirale orizzontale, e poi un'elica cilindrica verticale. Se esaminassimo isolatamente una spira qualsiasi di tale elica, potremmo, trascurando la differenza elementare di livello tra le sue estremità, considerarla quale una circonferenza tracciata in un piano orizzontale; analogamente, ogni spira dell'altra curva, la spirale orizzontale, potrà essere assimilata a una circonferenza se si trascura la variazione elementare del raggio tra le sue estremità. Di conseguenza, ogni circonferenza tracciata in un piano orizzontale, e avente come centro il centro di tale piano, ossia la sua intersezione con l'asse verticale potrà – inversamente, e con le stesse approssimazioni – venire concepita quale una spira che appartiene tanto a un'elica verticale quanto a una spirale orizzontale[1]; da ciò consegue che la curva da noi rappresentata come una circonferenza, in realtà e parlando rigorosamente, non è né chiusa né piana.

Simile circonferenza rappresenterà una modalità qualsivoglia di uno stato d'essere parimenti qualsiasi, visto secondo la direzione dell'asse verticale, il quale si proietterà orizzontalmente in un punto, centro della circonferenza. D'altro canto, se si guardasse quest'ultima secondo la direzione dell'uno o dell'altro dei due assi orizzontali, essa si proietterebbe in un segmento, simmetrico rispetto all'asse verticale, di una retta orizzontale formante con quest'ultimo una croce a due dimensioni, e questa retta orizzontale sarebbe la traccia, sul piano verticale di proiezione, del piano in cui è situata la circonferenza in questione.

Per quel che riguarda il significato della circonferenza con il punto centrale, considerando quest'ultimo come la traccia dell'asse verticale su un piano orizzontale, faremo notare che, secondo un simbolismo del tutto generale, il centro e la circonferenza rappresentano il punto di partenza e il termine di un qualsiasi modo di manifestazione[2]; essi corrispondono perciò rispettivamente a quelle che sono, nell'Universale, l'«essenza» e la «sostanza» (*Purusha* e *Prakriti* nella dottrina indù) o anche l'Essere in sé e la sua possibilità, e raffigurano, per qualunque modo di manifestazione, l'espressione più o meno particolareggiata di questi due principi visti in quanto complementari, attivo e passivo l'uno nei confronti dell'altro. Questo termina di dare giustificazione a quanto da noi detto in precedenza della relazione che esiste tra i diversi aspetti del simbolismo della croce, giacché da ciò si può dedurre che, nella nostra rappresentazione geometrica, il piano orizzontale (supposto fisso in quanto piano di coordinate, e tale da poter del

---

[1] Questa circonferenza è la stessa che limita esteriormente la figura conosciuta come *yin-yang* nel simbolismo estremo-orientale, figura alla quale abbiamo già fatto qualche riferimento e di cui tratteremo più in particolare più avanti.

[2] Si è visto che, nel simbolismo dei numeri, tale figura corrisponde al numero dieci, inteso quale sviluppo completo dell'unità.

resto occupare una qualsiasi posizione, non essendo determinato se non in direzione) rivestirà un ruolo passivo nei confronti dell'asse verticale, ciò che equivale a dire che lo stato d'essere che vi corrisponde si realizzerà nel suo sviluppo integrale sotto l'influenza attiva del principio che è rappresentato dall'asse[3]; questo si potrà capire meglio in seguito, ma era importante indicarlo fin d'ora.

[3] Se guardiamo la croce a due dimensioni ottenuta per proiezione su un piano verticale, croce che è naturalmente formata da una linea verticale e da una linea orizzontale, vediamo che, in tali condizioni, la croce simboleggia di fatto l'unione dei due principi attivo e passivo.

XXII - Il simbolo estremo-orientale dello yin-yang; equivalenza metafisica della nascita e della morte

Per ritornare alla determinazione della nostra figura, in definitiva dobbiamo prendere in esame due sole cose in particolare: da un lato, l'asse verticale, dall'altro, il piano orizzontale di coordinate.

Sappiamo che un piano orizzontale rappresenta uno stato d'essere, ogni modalità del quale corrisponde a una spira piana, da noi assimilata a una circonferenza; d'altro canto, le estremità di tale spira non sono in realtà contenute nel piano della curva, ma in due piani immediatamente vicini, giacché questa curva, considerata nel sistema cilindrico verticale, è «una spira, una funzione elicoidale, il cui passo è però infinitesimale. È questo il motivo, dal momento che viviamo, agiamo e ragioniamo al presente su contingenze, per cui possiamo – anzi dobbiamo – intendere il grafico dell'evoluzione individuale[1] come una superficie (piana). E, in realtà, quest'ultima possiede [della superficie piana] tutti gli attributi e le qualità, e differisce dalla superficie [reale] se non quando sia vista dall'Assoluto[2]. Di conseguenza, dal nostro piano (o grado di esistenza), il "circolo vitale" è una verità immediata, e il cerchio è di fatto la rappresentazione del ciclo individuale umano»[3].

Lo *yin-yang*, il quale nel simbolismo tradizionale dell'Estremo Oriente raffigura il «cerchio del destino individuale», è in effetti un cerchio, per le ragioni addotte in precedenza. «[Esso] è un cerchio che sta a rappresentare una evoluzione individuale o specifica[4], e partecipa per due dimensioni soltanto del cilindro ciclico universale. Non avendo spessore, non ha opacità, ed è rappresentato come diafano e trasparente, il che equivale a dire

---

[1] Vuoi per una modalità particolare, vuoi anche per l'individualità integrale se quest'ultima viene considerata isolatamente nell'essere; quando si prende in esame un solo stato la rappresentazione dev'essere piana. Ricordiamo una volta ancora, a evitare qualsiasi malinteso, che la parola «evoluzione» per noi non può significare nulla più dello sviluppo di un certo insieme di possibilità.

[2] Ossia guardando l'essere nella sua totalità.

[3] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 128.

[4] In effetti la specie non è un principio trascendente in rapporto agli individui che ne fanno parte; essa appartiene all'ordine delle esistenze individuali e non va oltre quest'ultimo; è perciò situata al loro stesso livello nell'Esistenza universale e si può dire che la partecipazione alla specie avvenga secondo il senso orizzontale. Alla questione delle condizioni della specie dedicheremo forse un giorno uno studio particolare.

che i grafici delle evoluzioni anteriori e posteriori al suo momento[5] si vedono e si imprimono nello sguardo attraverso esso»[6]. Sennonché sia ben inteso, «bisogna non perdere mai di vista che se, considerato a parte, lo yin-yang può essere inteso come un cerchio, nella successione delle modificazioni individuali[7] esso è un elemento di elica: ogni modificazione individuale è in essenza un vortice a tre dimensioni[8]; lo stadio umano è uno solo, e non si ripassa mai attraverso il cammino che è già stato percorso»[9].

Le due estremità della spira di elica di passo infinitesimale sono, come da noi detto, due punti immediatamente vicini su una generatrice del cilindro, che è una parallela all'asse verticale (situata d'altra parte in uno dei piani delle coordinate). Questi due punti in realtà non appartengono all'individualità, o, in maniera più generale, allo stato d'essere rappresentato dal piano orizzontale preso in considerazione. «L'entrata nello *yin-yang* e l'uscita dallo *yin-yang* non sono a disposizione dell'individuo, poiché sono due punti che appartengono, anche se sono nello *yin-yang*, alla spira inscritta sulla superficie laterale (verticale) del cilindro, e sono soggetti

---

5 Queste evoluzioni sono lo sviluppo degli altri stati suddivisi in tal modo con riferimento allo stato umano; ricordiamo che – metafisicamente – non si può mai parlare di «anteriorità» e di «posteriorità» se non nel senso di un concatenamento causale e puramente logico, concatenamento che non è in grado di escludere la simultaneità di tutte le cose nell'«eterno presente».

6 Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 129. –La figura è divisa in due parti, una scura e l'altra chiara, parti che corrispondono rispettivamente alle evoluzioni anteriori e posteriori di cui è questione nel testo, giacché gli stati di cui si tratta possono essere considerati simbolicamente, con riferimento allo stato umano, gli uni oscuri e gli altri luminosi; nel contempo la parte oscura è l'aspetto *yin* e la parte chiara è l'aspetto *yang*, secondo il significato originario di questi due termini. D'altro canto, poiché lo *yang* e lo *yin* sono pure i due principi maschile e femminile, secondo un'altra prospettiva si avrà, in tal modo, come da noi accennato in precedenza, la rappresentazione dell'«Androgino» primordiale le cui due metà sono già differenziate senza essere ancora separate. E infine, in conseguenza del fatto che rappresenta le rivoluzioni cicliche, le cui fasi sono legate alla predominanza alternata dello *yang* e dello *yin*, la stessa figura è inoltre in rapporto con il simbolo dello *swastika*, nonché con quello della spirale doppia al quale abbiamo fatto accenno in precedenza; sennonché, a voler sviluppare questi argomenti saremmo coinvolti in considerazioni che vanno fuori dal nostro tema.

7 Intese come corrispondentisi (in successione logica) nei diversi stati d'essere, stati che devono d'altra parte essere visti in simultaneità perché le diverse spire dell'elica possano essere tra di loro confrontate.

8 Si tratta di un elemento del vortice sferico universale di cui è stata precedentemente questione; esiste sempre analogia e in certo qual modo «proporzionalità» (senza tuttavia che ci possa essere comune misura) tra il tutto e ciascuno dei suoi elementi, quand'anche infinitesimali.

9 Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 131-2 (in nota). Ciò esclude nuovamente in modo formale la possibilità della «reincarnazione». A tal proposito, si può anche osservare, sotto il profilo della rappresentazione geometrica, che una retta non può incontrare un piano se non in un solo punto; in particolare ciò è vero per l'asse verticale nei confronti di ciascun piano orizzontale.

all'attrazione della "Volontà del Cielo". E in realtà, di fatto, l'uomo non è libero né della sua nascita né della sua morte. Per quanto riguarda la nascita, egli non è libero né dell'accettazione, né del rifiuto, né del momento. In quanto alla morte, egli non è libero di sottrarsi a essa; e in piena giustizia analogica neppure deve essere libero di sceglierne il momento... In tutti i casi, l'uomo non è libero di nessuna delle condizioni di questi due atti: la nascita lo proietta inesorabilmente nel circolo di un'esistenza che egli non ha né chiesto né scelto; la morte lo ritrae da tale circolo e lo proietta invincibilmente in un altro, prescritto e previsto dalla "Volontà del Cielo", senza che di ciò possa nulla modificare[10]. Di conseguenza, l'uomo terrestre è uno schiavo per quanto riguarda la sua nascita e la sua morte, vale a dire nei confronti dei due principali atti della sua vita individuale, i soli, in fondo, che riassumano la sua particolare evoluzione in rapporto all'Infinito»[11].

Dev'essere ben chiaro che «i fenomeni morte e nascita in se stessi, e al di fuori dei cicli, sono perfettamente uguali»[12]; si può addirittura dire che in realtà si tratta di un solo e stesso fenomeno guardato secondo due facce opposte, dal punto di vista dell'uno e dell'altro dei due cicli consecutivi tra i quali si inserisce. D'altronde, nella nostra rappresentazione geometrica ciò si vede immediatamente, giacché la fine di un ciclo qualsiasi coincide sempre necessariamente con l'inizio di un altro, e che le parole «nascita» e «morte», intese nella loro accezione del tutto generale non sono da noi impiegate se non per indicare i passaggi tra i cicli, qualunque sia del resto l'estensione di questi ultimi, si tratti vuoi di mondi vuoi di individui. Questi due fenomeni «si accompagnano perciò tra loro e si completano l'un l'altro: la nascita umana è la conseguenza immediata di una morte (a un altro stato); la morte umana è la causa immediata di una nascita (anch'essa in un altro stato). Una di queste circostanze non si produce mai senza l'altra. E poiché qui il tempo non esiste, possiamo affermare che, tra il valore intrinseco del fenomeno nascita e il valore intrinseco del fenomeno morte, vi sia identità metafisica. Per quanto riguarda il loro valore relativo, e a causa dell'immediatezza delle conseguenze, la morte all'estremità di un ciclo qualsivoglia è superiore alla nascita sullo stesso ciclo di tutto il valore

---

[10] Le cose stanno così perché l'individuo in quanto tale è soltanto un essere contingente, che non ha in se stesso la sua ragion sufficiente; è questo il motivo per cui il percorso della sua esistenza, se viene guardato senza tener conto della variazione secondo il senso verticale, ha le apparenze del «ciclo della necessità».

[11] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 132-3. – «Ma tra la nascita e la morte, l'individuo è libero quanto all'emissione e al senso di tutti i suoi atti terrestri; nel "circolo vitale" della specie e dell'individuo l'attrazione della "Volontà del Cielo" non si fa sentire».

[12] *Ibidem*, pp. 138-9 (in nota).

dell'attrazione della "Volontà del Cielo" su tale ciclo, vale a dire, matematicamente, del passo dell'elica evolutiva»[13].

---

[13] *Ibidem*, p. 137. – Sulla questione dell'equivalenza metafisica della nascita e della morte, si confronti anche *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, capp. VIII e XVII.

XXIII - Significato dell'asse verticale; l'influsso della «Volontà del Cielo»

Da ciò che precede si deduce che il passo dell'elica, elemento in virtù del quale le estremità di un ciclo individuale, qualunque esso sia, sfuggono alla sfera propria dell'individualità, è la misura della «forza attrattiva della Divinità»[1]. L'influsso della «Volontà del Cielo» nello sviluppo dell'essere è dunque misurato parallelamente all'asse verticale; questo implica evidentemente la presa in considerazione simultanea di una pluralità di stati costituenti altrettanti cicli integrali di esistenza (spirali orizzontali), poiché simile influsso trascendente non si fa sentire all'interno di uno stesso stato considerato in modo isolato.

L'asse verticale rappresenta perciò il luogo metafisico della manifestazione della «Volontà del Cielo», e attraversa ciascun piano orizzontale nel suo centro, vale a dire nel punto in cui si realizza l'equilibrio nel quale precisamente risiede tale manifestazione, ovvero, in altri termini, l'armonizzazione completa di tutti gli elementi costitutivi dell'essere corrispondente. È quanto – come visto in precedenza – bisogna intendere come l'«Invariabile Mezzo» (*Tchoung-young*), nel quale si riflette, in ognuno degli stati d'essere (in grazia dell'equilibrio, che è in certo qual modo un'immagine dell'Unità principiale nel manifestato), l'«Attività del Cielo», che in sé e per sé è non-agente e non-manifesta, anche se deve essere concepita come capace di azione e di manifestazione, senza però che ciò possa influenzarla o modificarla in nessun modo, e anzi – in verità –, concepita come capace di ogni azione e di ogni manifestazione, precisamente perché è di là da tutte le azioni e da tutte le manifestazioni particolari. Di conseguenza, possiamo dire che, nella rappresentazione di un essere, l'asse verticale è il simbolo della «Via personale»[2], la quale conduce alla Perfezione, ed è una specificazione della «Via universale», rappresentata in precedenza da una figura sferoidale indefinita e non chiusa; con lo stesso simbolismo geometrico, questa specificazione è ottenuta –

---

[1] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 95.

[2] Ricordiamo nuovamente che la «personalità» è per noi il principio trascendente e permanente dell'essere, mentre l'«individualità» altro non è, di quest'ultimo, se non una manifestazione transitoria e contingente.

secondo quanto da noi detto – mediante la determinazione di una direzione particolare nell'estensione, direzione che è quella di tale asse verticale[3].

Abbiamo parlato della Perfezione, e a questo proposito è qui necessaria una breve spiegazione: quando tale termine è usato in questa maniera, esso deve essere inteso nel suo significato assoluto e totale. Soltanto che, per pensare a esso nella nostra condizione attuale (quali esseri appartenenti allo stato individuale umano), bisogna pur rendere simile concezione intelligibile in modo distintivo; questa concepibilità è la «perfezione attiva» (*Khien*), possibilità della volontà nella Perfezione, e, naturalmente, possibilità di onnipotenza, identica a quella che è indicata quale «Volontà del Cielo». Sennonché, per parlarne, occorre inoltre rendere sensibile questa concezione (giacché il linguaggio, alla stregua di ogni espressione esteriore, è necessariamente di natura sensibile); si tratta allora della «perfezione passiva» (*Khouen*), possibilità dell'azione quale motivo e quale scopo. *Khien* è la volontà capace di manifestarsi, e *Khouen* è l'oggetto di tale manifestazione; sennonché, dal momento in cui si dice «perfezione attiva» o «perfezione passiva», non si dice più Perfezione in senso assoluto, poiché si è già in presenza di una distinzione e di una determinazione, perciò di una limitazione. Volendo, si può anche dire che *Khien* sia la facoltà agente (più esatto sarebbe dire «influente»), che corrisponde al «Cielo» (*Tien*), e che *Khouen* sia la facoltà plastica, che corrisponde alla «Terra» (*Ti*); ritroviamo qui, nella Perfezione, la corrispondenza analoga, ma ancor più universale, di quelle che – nell'Essere – avevamo designato come «essenza» e «sostanza»[4]. A ogni buon conto, quale che sia il principio in virtù del quale essi sono determinati, occorre sapere che *Khien* e *Khouen* metafisicamente non esistono se non dal nostro punto di vista di esseri manifestati, così come non è in sé che l'Essere si polarizza e si determina in «essenza» e in «sostanza», ma solamente in rapporto a noi, e in quanto noi lo guardiamo a partire dalla manifestazione universale, della quale Esso è il principio e alla quale noi apparteniamo.

Ritornando alla nostra rappresentazione geometrica, vediamo che l'asse verticale è determinato in quanto espressione della «Volontà del Cielo» nello sviluppo dell'essere, il che nel contempo determina la direzione dei piani orizzontali, rappresentanti i diversi stati, e la corrispondenza orizzontale e verticale di questi ultimi, indicando il loro ordine gerarchico. In conseguenza di tale corrispondenza, i punti limite di questi stati sono determinati in quanto estremità delle modalità particolari; il piano verticale che li contiene è uno dei piani di coordinate, così come quello che gli è

---

[3] Questo precisa ulteriormente quanto da noi già indicato in merito ai rapporti tra la «Via» (*Tao*) e la «Rettitudine» (*Te*).

[4] Cfr. inoltre *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. IV. – Nei *koua* di Fo-hi, *Khien* viene rappresentato con tre tratti continui, e *Khouen* con tre tratti spezzati; ora, abbiamo visto che il tratto continuo è il simbolo dello *yang*, o principio attivo, e il tratto spezzato è il simbolo dello *yin*, o principio passivo.

perpendicolare secondo l'asse; questi due piani verticali tracciano in ogni piano orizzontale una croce a due dimensioni il cui centro si trova nell'«Invariabile Mezzo». Di indeterminato non resta perciò più se non un elemento, ed è la posizione del particolare piano che sarà il terzo piano di coordinate; a questo piano corrisponde, nell'essere totale, un certo stato, la cui determinazione permetterà di tracciare la croce simbolica a tre dimensioni, vale a dire di realizzare la totalizzazione dell'essere.

Prima di procedere oltre, è importante che si rilevi ancora un punto: la distanza verticale che separa le estremità di un ciclo evolutivo qualsiasi è costante, cosa che – sembrerebbe – equivale a dire che, qualunque sia il ciclo preso in esame, la «forza attrattiva della Divinità» agisce sempre con la stessa intensità; e in effetti, nei confronti dell'Infinito, le cose stanno così: è quel che è espresso dalla legge di armonia universale, la quale esige la proporzionalità in certo qual modo matematica di tutte le variazioni.

È tuttavia vero che non potrebbe più essere così, in apparenza, quando ci si ponesse da un punto di vista specifico, e se si facesse riferimento soltanto al percorso di un certo ciclo definito, che si volesse confrontare agli altri sotto il rapporto di cui è questione; occorrerebbe allora poter valutare, nel caso preciso in cui ci si verrebbe a trovare (ammettendo che sia effettivamente il caso di porvisi, cosa che – in tutti i casi – è fuori del punto di vista della metafisica pura), il valore del passo dell'elica; sennonché «noi non conosciamo il valore essenziale di tale elemento geometrico, in quanto non abbiamo attualmente coscienza degli stati ciclici attraverso i quali siamo passati, e non possiamo perciò misurare l'altezza metafisica che ci separa oggi da quello dal quale usciamo»[5]. Non abbiamo quindi nessun mezzo diretto per poter stimare la misura dell'azione della «Volontà del Cielo»; «[questa misura] la conosceremmo, e solo per analogia (in virtù della legge d'armonia), se, nel nostro stato attuale, possedendo la coscienza del nostro stato precedente, potessimo giudicare della quantità metafisica acquisita[6], e, per conseguenza, misurare la forza ascensionale. Non è detto che la cosa sia impossibile, essendo non difficile da capire; sennonché essa non va annoverata fra le facoltà della presente umanità»[7].

---

[5] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 137-8 (in nota).

[6] È implicito che il termine «quantità», qui giustificato dall'uso del simbolismo matematico, non deve essere inteso che in senso puramente analogico; lo stesso si dica, del resto, della parola «forza» e di tutte quelle che evocano immagini tratte dal mondo sensibile.

[7] *Ibidem*, p. 96. – In quest'ultima citazione abbiamo introdotto alcuni cambiamenti, che però non ne alterano il significato, al fine di applicare a ciascun essere quanto viene detto dell'Universale nel suo insieme. «L'uomo non ha potere sulla propria vita, perché la legge che governa la vita e la morte, le mutazioni sue proprie, gli sfugge; cosa può perciò sapere della legge che governa le grandi mutazioni cosmiche, l'evoluzione universale?» (*Chuang-tzu*, cap. XXV). – Nella tradizione indù i *Purana* dichiarano che non esiste misura dei *Kalpa* anteriori e posteriori, vale a dire dei cicli che si riferiscono agli altri gradi dell'Esistenza universale.

Osserveremo ancora di sfuggita, e semplicemente per indicare, come facciamo tutte le volte che se ne presenta l'occasione, la concordanza esistente tra tutte le tradizioni, che si potrebbe, conformemente a quanto da noi testé esposto sul significato dell'asse verticale, avanzare un'interpretazione metafisica dell'espressione evangelica, ben nota, secondo cui il Verbo (ovvero la «Volontà del Cielo» in azione) è (nei nostri confronti) «La Via, la Verità e la Vita»[8]. Se riprendiamo per un momento la nostra rappresentazione «microcosmica» dell'inizio, e se guardiamo ai suoi tre assi di coordinate, la «Via» (nella sua specificazione concernente l'essere considerato) sarà rappresentata, come qui, dall'asse verticale; dei due assi orizzontali, uno rappresenterà allora la «Verità», e l'altro la «Vita». Mentre la «Via» si riferisce all'«Uomo Universale», identico al «Sé», la «Verità» qui si riferisce all'uomo intellettuale, e la «Vita» all'uomo corporeo (anche se quest'ultimo termine è inoltre passibile di una certa trasposizione[9]); di questi due ultimi, appartenenti sia l'uno che l'altro all'ambito di uno stesso stato particolare, ossia a un medesimo grado dell'esistenza universale, il primo deve qui venire assimilato all'individualità integrale, della quale il secondo è soltanto una modalità. La «Vita» sarà perciò rappresentata dall'asse parallelo alla direzione secondo cui si sviluppa ogni modalità, e la «Verità» sarà rappresentata dall'asse che riunisce tutte le modalità attraversandole perpendicolarmente a tale direzione (asse che, benché anch'esso orizzontale, potrà essere considerato relativamente verticale nei confronti dell'altro, conformemente a quanto da noi indicato in precedenza). Ciò presuppone quindi che il grafico della croce a tre dimensioni sia riferito all'individualità umana terrestre, giacché è con riferimento a questa soltanto che abbiamo qui fatto questione della «Vita» e financo della «Verità»; tale grafico raffigura l'azione del Verbo nella realizzazione dell'essere totale e la sua identificazione con l'«Uomo Universale».

[8] Allo scopo di prevenire qualsiasi equivoco, possibile se si tiene conto delle confusioni che sono così abituali nell'Occidente moderno, ci premuriamo di specificare che quella che proponiamo qui è un'interpretazione metafisica e non – assolutamente – un'interpretazione religiosa; tra queste due prospettive esiste tutta la differenza che, nell'Islamismo, c'è tra la *haqîqah* (metafisica ed esoterica) e la *shariyah* (sociale ed exoterica).

[9] Questi tre aspetti dell'uomo (di cui solo gli ultimi due sono «umani» se si parla in modo proprio), nella tradizione ebraica vengono indicati rispettivamente con i termini *Adam*, *Aish* ed *Enôsh*.

XXIV - Il raggio celeste e il suo piano di riflessione

Se esaminiamo la sovrapposizione dei piani orizzontali che rappresentano tutti gli stati d'essere, possiamo ancora dire che, con riferimento a questi ultimi, siano essi presi separatamente o nel loro insieme, l'asse verticale, che li ricollega tutti tra di loro e con il centro dell'essere totale, simboleggia quello a cui differenti tradizioni danno il nome di «Raggio Celeste» o di «Raggio Divino»: è questo il principio che la dottrina indù designa con i termini *Buddhi* e *Mahat*[1], «[principio] che costituisce l'elemento superiore non incarnato dell'uomo, e gli funge da guida attraverso le fasi dell'evoluzione universale»[2]. Il ciclo universale, rappresentato dall'insieme della nostra figura, e «di cui l'umanità (nel senso individuale e "specifico") non costituisce che una fase, ha un movimento proprio[3], indipendente dalla nostra umanità, da tutte le umanità, da tutti i piani (rappresentanti tutti i gradi dell'esistenza), dei quali forma la somma indefinita (che è l'"Uomo Universale")[4]. Tale movimento proprio, che deriva al ciclo universale dall'affinità essenziale del "Raggio Celeste" con la sua origine, lo indirizza in modo incoercibile verso la sua Fine (la Perfezione), la quale è identica al suo Inizio, mediante una forza direttrice ascensionale e divinamente benefica (ossia armonica)»[5], che altro non è se non quella «forza attrattiva della Divinità» della quale si è trattato nel precedente capitolo.

Ciò su cui dobbiamo insistere, è il fatto che il «movimento» del ciclo universale è necessariamente indipendente da una qualsiasi volontà individuale, particolare o collettiva, la quale può soltanto agire all'interno del suo ambito specifico, e senza mai uscire dalle condizioni determinate di esistenza a cui è soggetto tale ambito. «L'uomo, in quanto uomo (individuale), può disporre esclusivamente del suo destino umano, di cui in effetti è libero di arrestare la marcia individuale. Ma un simile essere

---

[1] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. VII, e anche cap. XXI, per quel che riguarda il simbolismo del «raggio solare» (*shushumna*).

[2] Simon et Théophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, p. 10.

[3] Anche il termine «movimento» qui non è altro che un'espressione puramente analogica, giacché il ciclo universale, nella sua totalità, è evidentemente indipendente dalle condizioni temporale e spaziale, così come da qualsiasi altra condizione particolare.

[4] Tale «somma indefinita» è in termini propri un integrale.

[5] *Ibidem*, p. 50.

contingente, dotato di qualità e di possibilità contingenti, non è in grado di muoversi, o di arrestarsi, o di avere un'influenza su se stesso fuori dal piano contingente specifico nel quale, per il momento, è situato ed esercita le sue facoltà. È irragionevole supporre che egli possa modificare, e *a fortiori* arrestare, la marcia eterna del ciclo universale»[6]. E secondo un altro angolo visuale, anche l'estensione indefinita delle possibilità dell'individuo, guardato nella sua integralità, non modifica per nulla questa conclusione, dal momento che neppure essa è in grado di sottrarlo a tutto l'insieme delle condizioni limitative che caratterizzano lo stato d'essere al quale appartiene in quanto individuo[7].

Il «Raggio Celeste» attraversa tutti gli stati d'essere, segnando, come già abbiamo detto, il punto centrale di ognuno di essi mediante la sua traccia sul piano orizzontale corrispondente, e il luogo di tutti questi punti centrali è l'«Invariabile Mezzo»; sennonché quest'azione del «Raggio Celeste» è effettiva soltanto se produce, con il suo riflettersi su uno di tali piani, una vibrazione che, propagandosi e amplificandosi nella totalità dell'essere, illumini il suo caos, cosmico o umano. Diciamo cosmico o umano perché quel che abbiamo detto può applicarsi tanto al «macrocosmo» quanto al «microcosmo»; in ogni caso, l'insieme delle possibilità dell'essere non costituisce propriamente se non un caos «informe e vuoto»[8], nel quale tutto è soltanto oscurità, fino al momento in cui non si produca l'illuminazione che ne determina l'organizzazione armonica nel passaggio dalla potenza all'atto[9]. Tale illuminazione corrisponde in modo rigoroso a quella conversione dei tre *guna* l'uno nell'altro da noi descritta in precedenza seguendo un testo del *Vêda*: esaminando le due fasi di questa conversione, il risultato della prima, che si effettua a partire dagli stati inferiori dell'essere, si produce nel piano stesso di riflessione, mentre la seconda imprime alla vibrazione riflessa una direzione ascensionale, la quale trasmette tale vibrazione attraverso tutta la gerarchia degli stati superiori dell'essere. Il piano di riflessione, il cui centro – punto di incidenza del «Raggio Celeste» – è il punto di partenza di tale vibrazione indefinita, sarà allora il piano centrale nell'insieme degli stati d'essere, ossia il piano orizzontale di coordinate nella nostra rappresentazione geometrica, e il suo centro sarà effettivamente il centro dell'essere totale. Questo piano centrale, nel quale sono tracciati i rami orizzontali della croce a tre dimensioni, assume, nei

---

[6] *Ibidem*, p. 50.

[7] Questo è vero, in particolare, quando ci si riferisca all'«immortalità» concepita in senso occidentale, vale a dire intesa come prolungamento dello stato individuale umano nella «perpetuità» o indefinità temporale (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVIII).

[8] È questa la traduzione letterale dell'espressione ebraica *thohu va-bohu*, di Fabre d'Olivet (*La Langue hébraïque restituée*) spiegata come «potenza contingente d'essere in una potenzialità d'essere».

[9] Cfr. *Genesi*, I, 2-3.

confronti del «Raggio Celeste» che ne è il ramo verticale, un ruolo analogo a quello della «perfezione passiva» nei confronti della «perfezione attiva», o a quello della «sostanza» nei confronti dell'«essenza», di *Prakriti* in rapporto con *Purusha*: si tratta sempre, simbolicamente, della «Terra» nei confronti del «Cielo», ed è anche –inoltre – quella che tutte le tradizioni cosmogoniche concordano nel rappresentare quale «superficie delle acque»[10]. Si può dire, inoltre, che sia il piano di separazione delle «Acque inferiori» dalle «Acque superiori»[11], vale a dire il piano di separazione tra i due caos, formale e informale, individuale e extra-individuale, di tutti gli stati, siano essi non-manifestati o manifestati, di cui l'insieme costituisce la Possibilità totale dell'«Uomo Universale».

In virtù dell'operazione dello «Spirito Universale» (*Âtmâ*), che proietta il «Raggio Celeste» riflettentesi sullo specchio delle «Acque», nel seno di queste ultime viene racchiusa una scintilla divina, germe spirituale increato, il quale, nell'Universo potenziale (*Brahmânda*, o l'«Uovo del Mondo»), è quella determinazione del «Non-Supremo» *Brahma* (*Apara Brahma*) che dalla tradizione indù è chiamata *Hiranyagarbha* (cioè l'«Embrione d'Oro»)[12]. In ogni essere preso in particolare, questa scintilla della Luce intelligibile costituisce, se così si può dire, un'unità frammentaria (espressione d'altra parte inesatta quando sia intesa alla lettera, giacché l'unità in realtà è indivisibile e senza parti) la quale, sviluppandosi per identificarsi in atto all'Unità totale, a cui in effetti è identica in potenza (contenendo in sé l'essenza indivisibile della luce, così come la natura del fuoco è tutta intera contenuta in ogni scintilla)[13], si irraggerà in tutti i sensi a partire dal centro, e realizzerà nella sua espansione il perfetto sviluppo di tutte le possibilità dell'essere. Tale principio di essenza divina contenuto in uno stato di «inviluppo» negli esseri (in apparenza soltanto, giacché in realtà non è passibile di essere realmente alterato dalle contingenze, né tale stato di «inviluppo» esiste se non dal punto di vista della manifestazione), nel simbolismo vêdico è anche chiamato *Agni*[14], che si manifesta al centro dello *swastika*, il quale è, come abbiamo visto, la croce tracciata nel piano orizzontale, e che in virtù della sua rotazione attorno al centro genera il ciclo evolutivo costituente ognuno degli elementi del ciclo universale. Il centro, solo punto che resti immobile in tale movimento di rotazione, è, proprio a

---

[10] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. V.

[11] Cfr. *Genesi*, I, 6-7.

[12] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XIII.

[13] Cfr. *ibidem*, cap. V.

[14] *Agni* è raffigurato quale un principio igneo (analogamente, del resto, al Raggio luminoso che lo fa nascere), poiché il fuoco è considerato elemento attivo in rapporto all'acqua, elemento passivo. – *Agni* al centro dello *swastika* è pure l'agnello alla sorgente dei quattro fiumi nel simbolismo cristiano (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. III; *L'Ésotérisme de Dante*, cap. IV; *Il Re del Mondo*, cap. IX).

motivo della sua immobilità (immagine dell'immutabilità principiale), il motore della «ruota dell'esistenza»; esso racchiude in sé la «Legge» (nel senso del termine sanscrito *Dharma*)[15], vale a dire l'espressione o la manifestazione della «Volontà del Cielo», per il ciclo che corrisponde al piano orizzontale nel quale questa rotazione avviene, e, secondo quanto da noi detto, il suo influsso si misura, o per lo meno si misurerebbe se ne avessimo la facoltà, con il passo dell'elica evolutiva ad asse verticale[16].

La realizzazione delle possibilità dell'essere, di conseguenza, si effettua in grazia di un'attività che è sempre interiore, giacché si esercita a partire dal centro di ciascun piano; e d'altro canto, metafisicamente, non è possibile che esista un'azione esteriore esercitantesi sull'essere totale, perché un'azione di tal fatta è possibile soltanto da un punto di vista relativo e specifico, com'è quello dell'individuo[17]. Simile realizzazione è raffigurata nei differenti simbolismi a mezzo dello sbocciare, sulla superficie delle «Acque», di un fiore, che è nella maggior parte dei casi il loto nelle tradizioni orientali e la rosa o il giglio nelle tradizioni occidentali[18]; sennonché non è nostra intenzione affrontare in questa sede i particolari di

---

[15] Cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, parte III, cap. V, e *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. IV. – In altra sede abbiamo anche indicato il rapporto esistente tra la parola *Dharma* e la denominazione sanscrita del Polo, *Dhruva*, derivate rispettivamente dalle radici *dhri* e *dhru*, le quali hanno lo stesso significato ed esprimono essenzialmente l'idea di stabilità (*Il Re del Mondo*, cap. I).

[16] «Quando diciamo, ora (nel corso della manifestazione), "il Principio", questo termine non indica più l'Essere che esiste in tutti gli esseri, norma universale che presiede all'evoluzione cosmica. La natura del Principio, la natura dell'Essere, sono incomprensibili e ineffabili. Il solo limitato si può capire (in modo individuale umano). Il Principio che agisce come polo, come asse dell'universalità degli esseri, di lui accontentiamoci di dire soltanto che è il polo, che è l'asse dell'evoluzione universale, senza tentare di spiegarlo» (*Chuang-tzu*, cap. XXV). – È questa la ragione per cui il *Tao* «con un nome», il quale è «la Madre dei diecimila esseri» (*Tao-te-king*, cap. I), è la «Grande Unità» (*Tai-i*), situata simbolicamente, come si è visto prima, nella stella polare: «Se c'è da dare un nome al *Tao* (quantunque non possa essere nominato), lo chiameremo (quale equivalente approssimativo) la "Grande Unità"... I diecimila esseri sono prodotti da *Tai-i*, modificati da *yin* e *yang*». – In Occidente, nell'antica «Massoneria operativa» un filo a piombo, immagine dell'asse verticale, è sospeso in un punto che simboleggia il polo celeste. Si tratta pure del punto a cui è sospesa la «bilancia» del quale parlano diverse tradizioni (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. X), e ciò fa vedere come il «nulla» (*Ain*) della *Qabbalah* ebraica corrisponda al «non-agire» (*wou-wei*) della tradizione estremo-orientale.

[17] Avremo occasione di ritornare più avanti sulla distinzione tra l'«interno» e l'«esterno», distinzione che è anch'essa simbolica, com'è qui simbolica qualsiasi localizzazione; torniamo però a ben precisare che l'impossibilità di un'azione esteriore si applica solo all'essere totale, e non all'essere individuale, e che ciò esclude l'accostamento che si potrebbe essere qui tentati di fare con l'asserzione, in apparenza analoga, ma senza portata metafisica, che il «monadismo» di Leibnitz implica nei confronti delle «sostanze individuali».

[18] Abbiamo segnalato in altro luogo il rapporto esistente tra tali fiori simbolici e la ruota vista come simbolo del mondo manifestato (*Il Re del Mondo*, cap. II).

queste diverse raffigurazioni, le quali possono variare e modificarsi in una certa misura, a motivo dei molteplici adattamenti ai quali si prestano, ma in fondo discendono dappertutto e sempre dallo stesso principio, con talune considerazioni secondarie che sono soprattutto fondate sui numeri[19]. In tutti i casi, lo sbocciare di cui è questione potrà esser visto come effettuantesi prima nel piano centrale, ossia nel piano orizzontale di riflessione del «Raggio Celeste», quale integrazione del corrispondente stato d'essere; esso, però, si estenderà anche al di fuori di tale piano, alla totalità degli stati, secondo lo sviluppo indefinito, in tutte le direzioni a partire dal punto centrale, del vortice sferico universale del quale abbiamo parlato in precedenza[20].

---

[19] In precedenza abbiamo visto come il numero dei raggi della ruota vari a seconda dei casi; la stessa cosa accade per i petali dei fiori emblematici. Il loto ha, nella maggior parte dei casi, otto petali; nelle raffigurazioni occidentali si ritrovano in particolare i numeri 5 e 6, i quali si riferiscono rispettivamente al «microcosmo» e al «macrocosmo».

[20] Per quel che riguarda la funzione del «Raggio Divino» nella realizzazione dell'essere e nel passaggio agli stati superiori, si confronti anche *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

XXV - L'Albero e il Serpente

Se riprendiamo ora il simbolo del serpente arrotolato intorno all'albero, simbolo del quale abbiamo detto qualche parola in precedenza, constatiamo che tale figura è esattamente quella dell'elica tracciata attorno al cilindro verticale della rappresentazione geometrica da noi studiata. Poiché, come abbiamo detto, l'albero simboleggia l'«Asse del Mondo», il serpente raffigurerà di conseguenza l'insieme dei cicli della manifestazione universale[1]; e in effetti il percorso dei differenti stati viene rappresentato, in alcune tradizioni, quale una migrazione dell'essere nel corpo di questo serpente[2]. Dal momento che tale percorso può venir guardato secondo due sensi contrari, tanto in senso ascendente, verso gli stati superiori, quanto in senso discendente, verso gli stati inferiori, i due aspetti opposti del simbolismo del serpente, l'uno benefico e l'altro malefico, si spiegano con ciò da soli[3].

---

[1] Tra questa raffigurazione e quella rappresentante l'*uroboros*, ovvero il serpente che si divora la coda, c'è la medesima relazione che sussiste tra l'elica completa e la figura circolare dello *yin-yang*, nella quale una delle spire dell'elica considerata a parte è vista come se fosse piana; l'*uroboros* rappresenta l'indefinità di un ciclo inteso in modo isolato, indefinità che, per lo stato umano, e a motivo della presenza della condizione temporale, assume l'aspetto della «perpetuità».

[2] Questo simbolismo lo si ritrova, in particolare, nella *Pistis Sophia* gnostica, nella quale il corpo del serpente è ripartito seguendo lo Zodiaco e le sue suddivisioni; ciò ci riconduce d'altra parte alla figura dell'*uroboros*, giacché – in queste condizioni – non può essere questione se non del percorso di un solo ciclo, attraverso le differenti modalità di uno stesso stato; in un caso simile la migrazione presa in esame per l'essere si contiene perciò entro i prolungamenti dello stato individuale umano.

[3] Talvolta il simbolo si sdoppia per corrispondere a questi due aspetti, e si trovano allora due serpenti arrotolati in senso contrario intorno allo stesso asse, come nella figura del caduceo. Una forma equivalente di quest'ultimo la si ritrova in talune disposizioni del bastone brâhmanico (*Brahma-danda*), che si presenta allora con un doppio avviluppo di linee, poste rispettivamente in relazione con i due sensi di rotazione dello *swastika*. Le applicazioni di questo simbolo sono d'altra parte molteplici, e noi non possiamo pensare di svilupparle in questa sede; una delle più importanti è quella che riguarda le correnti sottili dell'essere umano (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XX); anche da questo particolare punto di vista vale del resto ancora l'analogia tra il «microcosmo» e il «macrocosmo».

Il serpente lo si trova arrotolato non soltanto intorno all'albero ma altresì intorno a diversi altri simboli dell'«Asse del Mondo»[4], e in particolare intorno alla montagna, come – nella tradizione indù – si vede nel simbolismo dello «sbattimento del mare»[5]. In questo contesto il serpente *Shêsha*, o *Ananta*, che rappresenta l'indefinità dell'Esistenza universale, è arrotolato intorno al *Mêru*, o «montagna polare»[6], ed è tirato secondo sensi opposti dai *Dêva* e dagli *Asura*, i quali corrispondono rispettivamente agli stati superiori e inferiori rispetto allo stato umano; ne deriveranno quindi i due aspetti benefico e malefico secondo se si guarderà il serpente dal lato dei *Dêva* o dal lato degli *Asura*[7]. D'altro canto, se si interpreta il significato dei *Dêva* e degli *Asura* in termini di «bene» e di «male», si ottiene un'evidente corrispondenza con i due lati opposti dell'«Albero della Scienza» e degli altri simboli simili dei quali abbiamo trattato in precedenza[8].

È il caso di esaminare un ulteriore aspetto secondo il quale il serpente, nel suo simbolismo generale si presenta sotto un'apparenza, se non precisamente malefica (apparenza che comporta necessariamente la presenza del correlativo benefico, giacché «bene» e «male» – come i due termini di ogni dualità – non possono essere capiti l'uno senza l'altro), per

---

[4] In particolare, si ritrova il serpente arrotolato intorno all'*omphalos*, e altresì intorno a talune raffigurazioni dell'«Uovo del Mondo» (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. IX); a tal proposito abbiamo segnalato la connessione che esiste, in maniera generale, tra i simboli dell'albero, della pietra, dell'uovo e del serpente; tale connessione potrebbe dar luogo a considerazioni interessanti, ma ci allontaneremmo troppo dal nostro argomento.

[5] Il corrispondente racconto simbolico è contenuto nel *Râmâyana*.

[6] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. IX.

[7] Questi due aspetti possono anche essere ricollegati ai due significati opposti che la stessa parola *Asura* presenta secondo il modo in cui venga scomposta: *asu-ra*, «che dà la vita»; *a-sura*, «non luminoso». È solo in quest'ultimo senso che gli *Asura* si oppongono ai *Dêva*, il cui nome esprime la luminosità delle sfere celesti; nell'altro senso – al contrario – in realtà si identificano a essi (da cui l'applicazione che di questa denominazione di *Asura* viene fatta, in certi testi vêdici, a *Mitra* e a *Varuna*); occorre far ben attenzione ad applicare correttamente questo duplice significato al fine di risolvere le apparenze di contraddizione alle quali esso può dare origine. – Se si applica il simbolismo della successione temporale alla concatenazione dei cicli, si capirà senza difficoltà perché sia detto che gli *Asura* sono anteriori ai *Dêva*. È per lo meno curioso notare che, nel simbolismo della *Genesi* ebraica, la creazione dei vegetali prima di quella degli astri o «luminari» può venire ricollegata a una simile anteriorità; in effetti, secondo la tradizione indù il vegetale discende dalla natura degli *Asura*, vale a dire degli stati inferiori in rapporto con lo stato umano, mentre i corpi celesti rappresentano naturalmente i *Dêva*, ossia gli stati superiori. Aggiungeremo inoltre, a tal proposito, che lo sviluppo dell'«essenza vegetativa» nell'*Eden* è lo sviluppo dei germi provenienti dal ciclo antecedente, cosa che corrisponde anch'essa allo stesso simbolismo.

[8] Anche nel simbolismo temporale esiste un'analogia simile a questa, e ciò nei due volti di *Janus* o Giano, in quanto uno di essi sia inteso come rivolto verso l'avvenire e l'altro verso il passato. Un giorno potremo forse, in un altro studio, far vedere in modo più esplicito di quanto non abbiamo potuto farlo finora, il legame profondo che esiste tra tutti questi simboli delle diverse forme tradizionali.

lo meno temibile, in quanto raffigurante l'inserimento dell'essere nel concatenamento della serie indefinita dei cicli di manifestazione[9]. Tale aspetto corrisponde in particolare al ruolo del serpente (o del drago, che ne è allora l'equivalente) quale guardiano di certi simboli di immortalità, a cui impedisce l'accesso: esso si vede ad esempio attorcigliato intorno all'albero dalle mele d'oro del giardino delle Esperidi, o al faggio della foresta di Colchide al quale è appeso il «vello d'oro»; è evidente che tali alberi altro non sono se non forme dell'«Albero della Vita», e di conseguenza rappresentano anch'essi l'«Asse del Mondo»[10].

Allo scopo di realizzarsi totalmente, occorre che l'essere sfugga a questo concatenamento ciclico e passi dalla circonferenza al centro, vale a dire al punto in cui l'asse incontra il piano che rappresenta lo stato nel quale l'essere attualmente si trova; operata in tal modo l'integrazione di tale stato, la totalizzazione si farà poi, a partire da questo piano di base, seguendo la direzione stessa dell'asse verticale. Occorre notare che, mentre esiste continuità tra tutti gli stati considerati secondo il loro percorso ciclico, come da noi spiegato in precedenza, il passaggio al centro implica essenzialmente una discontinuità nello sviluppo dell'essere; sotto questo profilo, esso può venir paragonato a quello che, dal punto di vista matematico, è il «passaggio al limite» di una serie indefinita in variazione continua. In effetti il limite, che è per definizione una quantità fissa, non può – in quanto tale – essere raggiunto nel corso della variazione, quand'anche quest'ultima venga proseguita indefinitamente; non essendo soggetto a tale variazione, il limite non appartiene alla serie della quale è il termine, e per riuscire a raggiungerlo è necessario uscire da questa serie. Allo stesso modo, è necessario uscire dalla serie indefinita degli stati manifestati e delle loro mutazioni per raggiungere l'«Invariabile Mezzo», ovvero il punto fisso e immutevole che comanda il movimento senza partecipare a esso, così come l'intera serie matematica è, nella sua variazione, ordinata con riferimento al suo limite, il quale le detta in tal modo la legge che le è propria, ma è in se stesso al di là di questa legge. In modo non diverso da ciò che accade nel passaggio al limite, o nell'integrazione – che di quest'ultimo è del resto in certo qual modo soltanto un caso particolare –, la realizzazione metafisica

[9] È questo il *samsâra* buddhistico, la rotazione indefinita della «ruota della vita», dalla quale deve liberarsi l'essere per raggiungere il *Nirvâna*. L'attaccamento alla molteplicità è pure, in certo qual senso, la «tentazione» biblica, la quale tiene l'essere lontano dall'unità centrale originaria e gli impedisce di cogliere il frutto dell'«Albero della Vita»; ed è infatti a causa di questo attaccamento che l'essere è assoggettato all'alternarsi delle mutazioni cicliche, ovverosia alla nascita e alla morte.

[10] Ci sono ancora da ricordare, sotto un punto di vista prossimo a questo, le leggende simboliche che, in numerose tradizioni, rappresentano il serpente o il drago sotto l'aspetto di guardiano dei «tesori nascosti»; questi ultimi sono in relazione con diversi altri simboli molto importanti, quali quelli della «pietra nera» e del «fuoco sotterraneo» (cfr. *Il Re del Mondo*, capp. I e VII); anche questo è uno di quei numerosi punti che possiamo soltanto indicare di sfuggita, con l'intenzione di ritornarvi su in qualche altra occasione.

non può effettuarsi «per gradi»; essa è come una sintesi che non può essere preceduta da nessuna analisi, e in prospettiva della quale qualsiasi analisi sarebbe d'altra parte impotente e di portata rigorosamente nulla.

In relazione con ciò che è stato detto ora, vi è nella dottrina islamica un punto che è interessante e importante: il «sentiero diritto» (*Eç-çiratul-mustaqîm*) del quale è detto nella *fâtihah* (letteralmente: «apertura»), o prima *sûrat* del *Qorân*, altro non è se non l'asse verticale assunto nel suo senso ascendente, giacché la sua «rettitudine» (identica al *Te* di Lao-tse) deve, secondo la radice stessa del termine che la indica (*qâm*, o «alzarsi»), essere intesa secondo la direzione verticale. Si può da qui facilmente capire il significato dell'ultimo versetto, nel quale tale «sentiero diritto» viene definito come «il sentiero di coloro sui quali Tu riversi la Tua grazia, non di coloro sui quali è la Tua collera, né di coloro che sono nell'errore» (*çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi alayhim wa lâ ed-dâllîn*). Coloro sui quali è la «grazia» divina[11], sono coloro che ricevono direttamente l'influsso dell'«Attività del Cielo», e che da essa sono condotti agli stati superiori e alla realizzazione totale, poiché il loro essere è in conformità con il Volere universale. D'altro canto, poiché la «collera» è in opposizione diretta con la «grazia», la sua azione deve anch'essa esercitarsi secondo l'asse verticale, ma con effetto inverso, facendolo percorrere, in senso discendente, verso gli stati inferiori[12]: è questa la via «infernale» che si oppone alla via «celeste», e tali due vie sono le due metà, inferiore e superiore, dell'asse verticale, a partire dal livello che corrisponde allo stato umano. Infine, coloro che sono nell'«errore», nel senso proprio ed etimologico della parola, sono gli esseri che, com'è il caso per l'immensa maggioranza degli uomini, attirati e trattenuti dalla molteplicità, errano indefinitamente nei cicli della manifestazione, cicli rappresentati dalle spire del serpente attorcigliato intorno all'«Albero di Mezzo»[13].

---

[11] Tale «grazia» è l'«effusione di rugiada» che, nella *Qabbalah* ebraica, viene messa in diretto rapporto con l'«Albero della Vita» (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. III).

[12] Questa discesa diretta dell'essere secondo l'asse verticale è rappresentata, in particolare, dalla «caduta degli angeli»; quando si tratti degli esseri umani, ciò può soltanto corrispondere a un caso eccezionale, e un simile essere viene chiamato *waliyush-shaytân*, perché è in certo qual senso l'inverso del «santo», o *waliyur-Rahmân*.

[13] Queste tre categorie di esseri potrebbero venir denominate, rispettivamente, come gli «eletti», i «reietti» e gli «sviati»; è il caso di indicare che esse corrispondono esattamente ai tre *guna*: la prima a *sattwa*, la seconda a *tamas* e la terza a *rajas*. Taluni commentatori exoterici del *Qorân* hanno sostenuto che i «reietti» fossero gli Ebrei e gli «sviati» i Cristiani; sennonché questa è un'interpretazione limitata, assai contestabile anche dal punto di vista exoterico, e che in tutti i casi – evidentemente – non ha nulla di una spiegazione secondo la *haqîqah*. Per quanto riguarda la prima delle tre categorie qui indicate, dobbiamo segnalare che l'«Eletto» (*El-Mustafâ*), è, nell'*Islâm*, una denominazione attribuita al Profeta e, dal punto di vista esoterico, all'«Uomo Universale».

A tal proposito, ricorderemo ancora che il significato proprio della parola *Islâm* è «sottomissione alla Volontà divina»[14]; è questo il motivo per cui da certi insegnamenti esoterici è detto che tutti gli esseri sono *muslim*, nel senso che non ce n'è evidentemente nessuno che possa sottrarsi a questa Volontà, e che per conseguenza ciascuno di essi occupa necessariamente il posto che gli è assegnato nell'insieme dell'Universo. La distinzione degli esseri in «fedeli» (*mûminûn*) e «infedeli» (*kuffar*)[15] risiede perciò soltanto nel fatto che i primi si conformano coscientemente e volontariamente all'ordine universale, mentre, fra i secondi, ve ne sono di quelli che obbediscono alla legge soltanto contro il loro volere, e altri che risiedono nell'ignoranza pura e semplice. Ritroviamo così le tre categorie di esseri che abbiamo dovuto prendere poco fa in considerazione; i «fedeli» sono quelli che seguono il «sentiero diritto», che è il luogo della «pace», e la loro conformità al Volere universale fa di essi i veri collaboratori del «piano divino».

---

[14] Cfr. *Il Re del Mondo*, cap. VI; abbiamo segnalato in quell'occasione la stretta affinità di questa parola con quelle che indicano la «salvezza» e la «pace» (*Es-salâm*).

[15] Tale distinzione non riguarda soltanto gli uomini, giacché dalla tradizione islamica essa si applica anche ai *Jinn*; in realtà essa è applicabile a tutti gli esseri.

XXVI - Incommensurabilità tra l'essere totale e l'individualità

Dobbiamo ora insistere su un punto che è per noi di importanza capitale, ed è il seguente: la concezione tradizionale dell'essere, come da noi qui esposta, differisce in modo essenziale, nel suo stesso principio e a causa di esso, da tutte le concezioni antropomorfiche e geocentriche dalle quali così difficilmente si affranca la mentalità occidentale. Potremmo addirittura dire che essa ne differisca infinitamente, e non si tratterebbe per nulla di un abuso di linguaggio come avviene nella maggioranza dei casi in cui tale parola è comunemente usata, ma anzi, al contrario, di un'espressione più giusta di qualunque altra, e più adatta alla concezione alla quale l'applichiamo, giacché quest'ultima è realmente illimitata. La metafisica pura non può in alcun modo accettare l'antropomorfismo[1]; se esso sembra qualche volta introdursi nell'espressione, non si tratta che di un'apparenza tutta esteriore, del resto inevitabile in certa misura perché, quando si voglia – come qui – esprimere qualcosa, si è costretti per necessità a servirsi del linguaggio umano. Si tratta perciò soltanto della conseguenza di un'imperfezione che è naturalmente propria di ogni espressione, quale quest'ultima sia, a motivo della sua stessa limitatezza; e tale conseguenza è accettata soltanto, se così si può dire, a titolo d'indulgenza, a titolo di concessione provvisoria e accidentale alla debolezza dell'intendimento umano individuale, alla sua insufficienza a elevarsi a ciò che va oltre la sfera dell'individualità. A motivo di tale insufficienza qualcosa di questo genere già avviene, prima ancora di ogni espressione esteriore, nel campo del pensiero formale (il quale del resto appare anch'esso sotto le sembianze di un'espressione se lo si guarda confrontandolo con l'informale): qualsiasi idea a cui si pensi con intensità finisce con il «raffigurarsi», e con l'assumere in certo qual modo una forma umana, quella stessa di colui che pensa; si direbbe che, secondo un paragone assai espressivo di Shankarâchârya, «il pensiero fluisca nell'uomo come il metallo fuso cola nella matrice del fonditore». L'intensità stessa del pensiero[2] fa sì che esso

[1] Su questo argomento, si veda *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, 2ª parte, cap. VII.

[2] È assiomatico che la parola «intensità» non deve venir qui intesa in senso quantitativo, e altresì che, poiché il pensiero non è soggetto alla condizione spaziale, la sua forma non è assolutamente «localizzabile»; esso si situa nella sfera sottile, e non nell'ambito corporeo.

pervada interamente l'uomo, in modo simile a quello in cui l'acqua riempie un vaso fino all'orlo; esso assume perciò la forma di quel che lo contiene e lo limita, ossia, in altri termini, diventa antropomorfo. Si tratta, ripetiamo, di un'imperfezione alla quale l'essere individuale, nelle condizioni limitative e particolari della sua esistenza, può difficilmente sfuggire; a dire il vero, non è neppure in quanto individuo che egli può sfuggirle, quantunque debba tendere a farlo, giacché l'affrancamento totale da una simile limitazione può essere ottenuto soltanto negli stati extra-individuali e sovraindividuali, ossia informali, ottenuti nel corso della realizzazione effettiva dell'essere totale.

Detto questo per prevenire ogni possibile obiezione al riguardo, è evidente che non può esserci alcuna comune misura tra – da un lato – il «Sé», visto come la totalizzazione dell'essere che si integra secondo le tre dimensioni della croce, per reintegrarsi alla fine nella sua Unità originaria, realizzata in quella pienezza dell'espansione che l'intero spazio simboleggia, e – dall'altro – una qualunque modificazione individuale, rappresentata da un elemento infinitesimale di questo spazio stesso, o perfino dall'integralità di uno stato, la cui raffigurazione piana (o, almeno, intesa come se fosse piana con le restrizioni da noi poste, ossia in tanto in quanto lo stato sia preso isolatamente) comporta ancora un elemento infinitesimale in rapporto con lo spazio a tre dimensioni, giacché, situando tale raffigurazione nello spazio (ossia nell'insieme di tutti gli stati d'essere), il suo piano orizzontale dev'essere considerato dislocarsi effettivamente di una quantità infinitesimale lungo la direzione dell'asse verticale[3]. Trattandosi di elementi infinitesimali, anche se in un simbolismo geometrico necessariamente ristretto e limitato, si può percepire che, nella realtà e *a fortiori*, non si può non trattare, per quel che è rispettivamente simboleggiato dai due termini da noi testé posti a paragone, di un'incommensurabilità assoluta, non dipendente da alcuna convenzione più o meno arbitraria, come sempre avviene, invece, nella scelta di certe unità relative nelle misure quantitative ordinarie. D'altro canto, trattandosi dell'essere totale, un indefinito viene qui assunto come simbolo dell'Infinito, nella misura in cui sia permesso dire che l'Infinito può venir simboleggiato; ma è sottinteso che ciò non significa affatto che si confonda l'uno con l'altro, come fanno in genere i matematici e i filosofi occidentali. «Se possiamo assumere l'indefinito quale immagine dell'Infinito, non possiamo però applicare all'Infinito i ragionamenti dell'indefinito; il simbolismo discende e non risale mai»[4].

Questa integrazione aggiunge una dimensione alla rappresentazione spaziale corrispondente; è noto in effetti che, partendo dalla linea, la quale è

---

[3] Ricordiamo che la questione della distinzione fondamentale del «Sé» e dell'«io», da noi riassunta all'inizio di questo studio, è trattata più ampiamente in *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. II.

[4] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 99.

il primo grado di indefinità nell'estensione, l'integrale semplice corrisponde al calcolo di una superficie, e che l'integrale doppio corrisponde al calcolo di un volume. Per cui, se è stata necessaria una prima integrazione perché si passasse dalla linea alla superficie, la quale è misurata dalla croce a due dimensioni che descrive il cerchio indefinito e non chiuso (o la spirale piana vista simultaneamente in tutte le sue possibili posizioni), occorrerà una seconda integrazione per passare dalla superficie al volume, nel quale la croce a tre dimensioni produce, in virtù dell'irraggiamento del suo centro secondo tutte le direzioni dello spazio nel quale si è situato, lo sferoide indefinito di cui un movimento vibratorio ci fornisce l'immagine, il volume sempre aperto in tutti i sensi che simboleggia il vortice universale della «Via».

XXVII - Posizione dello stato individuale umano nell'insieme dell'essere

Stando a quanto da noi detto sull'antropomorfismo nel capitolo precedente, risulta chiaro che l'individualità umana, quand'anche vista nella sua integralità (e non limitata alla sua modalità corporea), non può godere di una collocazione privilegiata e per così dire «fuori serie» nella gerarchia indefinita degli stati dell'essere totale; in questa gerarchia essa occupa la posizione che le è propria alla stregua di qualsiasi altro fra gli stati ed esattamente allo stesso titolo, senza nulla di più né nulla di meno, in conformità con la legge d'armonia che governa i rapporti di tutti i cicli dell'Esistenza Universale. Questa posizione è determinata dalle condizioni particolari che caratterizzano lo stato in questione e ne delimitano l'ambito; e se noi non siamo attualmente in grado di conoscerla, la ragione di ciò sta nel fatto che non ci è possibile, in quanto individui umani, uscire da queste condizioni per compararle con quelle degli altri stati, le cui sfere ci sono necessariamente inaccessibili; sennonché è di tutta evidenza che, sempre in quanto individui, ci è sufficiente capire che tale posizione è quella che deve essere e non può essere se non quella che è, giacché ogni cosa è rigorosamente situata nel posto che deve occupare in quanto elemento dell'ordine totale. Inoltre, sempre in virtù di quella legge d'armonia alla quale abbiamo testé fatto accenno, «poiché l'elica evolutiva è dappertutto e in tutti i suoi punti regolare, il passaggio da uno stato all'altro si produce in modo altrettanto logico e semplice quanto il passaggio da una situazione (o modificazione) a un'altra all'interno di uno stesso stato»[1], senza che, per lo meno sotto questo riguardo, esista da nessuna parte, nell'Universo, neppure la più insignificante soluzione di continuità.

Se tuttavia dovessimo porre una restrizione per ciò che concerne la continuità (a difetto della quale la causalità universale non potrebbe essere soddisfatta, giacché essa esige che tutto si concateni senza nessuna interruzione), sarebbe per dire – come più sopra abbiamo già accennato – che c'è, in una prospettiva diversa da quella del percorso dei cicli, un momento di discontinuità nello sviluppo dell'essere: tale momento, il quale ha una connotazione assolutamente unica, è quello in cui, sotto l'azione del «Raggio Celeste» operante su un piano di riflessione, si produce la

[1] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 96-7.

vibrazione che corrisponde al *Fiat Lux* cosmogonico e che illumina, in grazia della sua irradiazione, tutto il caos delle possibilità. A partire da quel momento l'ordine succede al caos, la luce alle tenebre, l'atto alla potenza, la realtà alla virtualità; e quando tale vibrazione abbia raggiunto il suo effetto pieno amplificandosi e ripercuotendosi fino ai confini dell'essere, quest'ultimo, realizzata così la sua pienezza totale, non è più di tutta evidenza assoggettato a percorrere questo o quel ciclo particolare, giacché tutti li abbraccia nella perfetta simultaneità di una comprensione sintetica e «non-distintiva». È questo che costituisce, rigorosamente parlando, la «trasformazione», concepita in quanto comportante il «ritorno degli esseri in modificazione nell'Essere immodificato», al di fuori e al di là di tutte le condizioni specifiche che definiscono i gradi dell'Esistenza manifestata. «La modificazione, – dice il saggio Shi-ping-wen –, è il meccanismo che produce tutti gli esseri; la trasformazione è il meccanismo nel quale tutti gli esseri si riassorbono»[2].

Tale «trasformazione» (nel senso etimologico di passaggio di là dalla forma), mediante la quale si effettua la realizzazione dell'«Uomo Universale», altro non è se non la «Liberazione» (in sanscrito *Moksha* o *Mukti*) della quale abbiamo trattato in altra sede[3]; essa richiede, prima di tutto, la determinazione preventiva di un piano di riflessione del «Raggio Celeste», per modo che lo stato corrispondente diventi con ciò stesso lo stato centrale dell'essere. D'altra parte, tale stato, in linea di principio, può essere qualsivoglia, giacché tutti gli stati sono perfettamente equivalenti quando siano visti dall'Infinito; e il fatto che l'essere umano non sia in nulla distinto fra gli altri comporta evidentemente, per esso così come per ogni altro stato, la possibilità di diventare un simile stato centrale. La «trasformazione» può perciò essere raggiunta a partire dallo stato umano assunto quale base, e anche a partire da qualsiasi modalità di tale stato, il che equivale a dire che essa è in particolare possibile per l'uomo corporeo e terrestre; in altri termini, e come abbiamo detto nella sede opportuna[4], la «Liberazione» può essere ottenuta «in vita» (*jivan-mukti*), il che non impedisce che essa comporti essenzialmente, per l'essere che la ottiene in tal modo – così come in ogni altro caso –, l'affrancamento assoluto e completo dalle condizioni limitative di tutte le modalità e di tutti gli stati.

Per quanto riguarda il processo effettivo di sviluppo che permette all'essere di giungere, dopo aver attraversato talune fasi preliminari, al momento preciso in cui si opera la «trasformazione», di esso non abbiamo qui assolutamente intenzione di parlare, giacché è evidente che la sua

---

[2] Cfr. *ibidem*, p. 76. – Affinché l'espressione sia corretta, occorrerebbe sostituire qui con il termine «processo» la parola «meccanismo» del tutto impropria, e da Matgioi un po' goffamente derivata dalla traduzione dell'*Yi-king* del Philastre.

[3] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVII.

[4] Cfr. *ibidem*, cap. XVIII.

descrizione. per quanto sommaria, non potrebbe rientrare nel piano di uno studio come il presente, il cui carattere deve restare puramente teorico. Quel che abbiamo voluto fare solamente, è indicare quali siano le possibilità dell'essere umano, possibilità che, d'altra parte, sono di necessità, sotto il profilo della totalizzazione, quelle dell'essere in ognuno degli stati, giacché questi ultimi non possono comportare fra di loro nessuna differenziazione nei confronti dell'Infinito, nel quale la Perfezione risiede.

XXVIII - La Grande Triade

Confrontando le ultime considerazioni con quanto abbiamo detto all'inizio, ci si può agevolmente render conto di come la concezione tradizionale dell'«Uomo Universale» in realtà non abbia, nonostante la sua denominazione, assolutamente nulla di antropomorfico; sennonché, per quanto ogni antropomorfismo sia decisamente antimetafisico e come tale debba essere rigorosamente rifiutato, ci resta da precisare in qual senso e in quali condizioni un certo antropocentrismo possa, per converso, essere tenuto per legittimo[1]. Innanzi tutto, come da noi già indicato, l'umanità, dal punto di vista cosmico, ricopre realmente un ruolo «centrale» nei confronti del grado dell'Esistenza al quale appartiene, ma soltanto in rapporto a esso e non, beninteso, verso l'insieme dell'Esistenza universale, insieme all'interno del quale tale grado non è se non uno qualsiasi fra una moltitudine indefinita, senza che nulla gli conferisca una collocazione speciale nei confronti degli altri. Sotto tale aspetto, non può perciò trattarsi che di un antropocentrismo inteso in senso ristretto e relativo, sufficiente però a giustificare la trasposizione analogica a cui dà luogo la nozione di uomo, e – di conseguenza – la stessa denominazione di «Uomo Universale».

Secondo un altro angolo prospettico, abbiamo visto come ogni individuo umano, così come d'altra parte ogni manifestazione di un essere in un qualsiasi stato, abbia la possibilità di farsi centro con riferimento all'essere totale; si potrà perciò dire che egli lo sia in qualche modo virtualmente, e che lo scopo che deve proporsi sia di far diventare questa virtualità una realtà attuale. È quindi permesso a un simile essere, ancora prima di tale realizzazione e nella prospettiva di quest'ultima, il porsi in certo qual modo idealmente nel centro[2]; per il fatto di essere nello stato umano, il suo particolare modo di vedere farà sì che egli conferisca naturalmente a questo stato un'importanza preponderante, contrariamente a quanto accade quando esso sia guardato secondo la prospettiva della

[1] Occorre d'altra parte aggiungere che tale antropocentrismo non presenta nessuna connessione necessaria con il geocentrismo, contrariamente a quel che avviene in certe concezioni «profane»; quello che potrebbe far nascere simili malintesi a tal proposito, è il fatto che la terra viene talvolta assunta a simboleggiare lo stato corporeo nel suo insieme; ma è assiomatico che l'umanità terrestre non è tutta l'umanità.

[2] Si tratta qui di qualcosa di paragonabile al modo in cui Dante, ma secondo un simbolismo temporale e non spaziale, situa se stesso a metà del «grande anno» per compiere il suo viaggio attraverso i «tre mondi» (cfr. *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII).

metafisica pura, ossia dall'Universale; e tale preponderanza si ritroverà per così dire giustificata *a posteriori* nel caso in cui quest'essere, assumendo di fatto lo stato in questione quale punto di partenza e di base per la sua realizzazione, faccia di esso veramente lo stato centrale della sua totalità, facendolo corrispondere al piano orizzontale di coordinate nella nostra rappresentazione geometrica. Ciò implica per prima cosa la reintegrazione dell'essere in questione nel centro dello stato umano, reintegrazione in cui consiste propriamente la restituzione dello «stato primordiale», e in seguito – sempre per questo essere –, l'identificazione del centro umano con il centro universale; la prima di queste due fasi è la realizzazione dell'integralità dello stato umano, e la seconda è quella della totalità dell'essere.

Secondo la tradizione estremo-orientale, l'«uomo vero» (*tchenn-jen*) è quegli che, realizzato il ritorno allo «stato primordiale», e per conseguenza la pienezza dell'umanità, si trova ormai definitivamente collocato nell'«Invariabile Mezzo», e sfugge già con ciò stesso alle vicissitudini della «ruota delle cose». Al di sopra di questo grado è l'«uomo trascendente» (*chen-jen*), il quale a dire il vero non è più un uomo, poiché ha superato l'umanità ed è completamente affrancato dalle sue condizioni specifiche: si tratta di colui che è giunto alla realizzazione totale, all'«Identità Suprema»; questi è perciò diventato veramente l'«Uomo Universale». Non così è dell'«uomo vero», ma tuttavia si può dire che quest'ultimo sia per lo meno virtualmente l'«Uomo Universale», nel senso che, poiché non ha più da percorrere altri stati in modo distintivo, giacché è passato dalla circonferenza al centro, per lui lo stato umano dovrà necessariamente essere lo stato centrale dell'essere totale, anche se non lo sia ancora in modo effettivo[3].

Ciò permette di comprendere in che senso debba venire inteso il termine intermedio di quella «Grande Triade» che la tradizione estremo-orientale prende in considerazione: i suoi tre termini sono il «Cielo» (*Tien*), la «Terra» (*Ti*) e l'«Uomo» (*jen*), e in essi l'«Uomo» assume in certo qual modo una funzione di «mediatore» tra gli altri due, in quanto riunisce in sé le loro due nature. Anche se è vero che pure dell'uomo individuale si può dire che partecipi realmente sia del «Cielo» sia della «Terra», i quali sono la stessa cosa dei *Purusha* e *Prakriti* della dottrina indù, i due poli della manifestazione universale, tuttavia in ciò non vi è nulla che sia particolare del caso dell'uomo, giacché la stessa cosa avviene di ogni essere

---

[3] La differenza tra questi due gradi è la stessa che c'è tra quelle da noi chiamate in altra occasione l'immortalità virtuale e l'immortalità realizzata di fatto (cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XVIII): si tratta dei due stadi, da noi distinti fin dall'inizio, nel corso della realizzazione dell'«Identità Suprema». – L'«uomo vero» corrisponde, nella terminologia araba, all'«Uomo Primordiale» (*El-Insânul-qadîm*), e l'«uomo trascendente» all'«Uomo Universale» (*El-Insânul-kâmil*). Sui rapporti tra l'«uomo vero» e l'«uomo trascendente», cfr. *La Grande Triade*, cap. XVIII.

manifestato. Perché l'uomo possa effettivamente ricoprire, nei confronti dell'Esistenza universale, il ruolo che è in questione, occorre che egli sia riuscito a situarsi al centro di tutte le cose, vale a dire che abbia raggiunto per lo meno lo stato di «uomo vero»; e, per di più, in tal caso questa funzione egli non la esercita di fatto se non per un solo grado dell'Esistenza; è soltanto nello stato di «uomo trascendente» che tale possibilità viene realizzata nella sua pienezza. Questo equivale a dire che il vero «mediatore», nel quale è pienamente effettuata l'unione del «Cielo» e della «Terra» in virtù della sintesi di tutti gli stati, è l'«Uomo Universale», il quale è identico al Verbo; e – sia osservato di sfuggita – molti punti delle tradizioni occidentali, anche nell'ambito semplicemente teologico, potrebbero ricevere dalla constatazione di questa realtà la loro spiegazione più profonda[4].

Secondo un altro angolo prospettico, poiché il «Cielo» e la «Terra» sono due principi complementari, l'uno attivo e l'altro passivo, la loro unione può essere rappresentata dalla figura dell'«Androgino», e ciò ci riporta ad alcune delle considerazioni da noi espresse fin dall'inizio in

---

[4] L'unione tra il «Cielo» e la «Terra» equivale all'unione delle due nature, divina e umana, nella persona di Cristo, in quanto questi sia considerato «Uomo Universale». Fra gli antichi simboli di Cristo si trova la stella a sei punte, ossia il doppio triangolo del «sigillo di Salomone» (cfr. *Il Re del Mondo*, cap. IV); ora, nel simbolismo di una scuola ermetica a cui erano ricollegati Alberto Magno e San Tommaso d'Aquino, il triangolo diritto rappresenta la Divinità, e il triangolo rovesciato la natura umana («fatta a immagine di Dio», quale suo riflesso invertito nello «specchio delle Acque»); per modo che l'unione dei due triangoli raffigura quella delle due nature (*Lâhût* e *Nâsût* nell'esoterismo islamico). Dal punto di vista particolare dell'ermetismo si può osservare come il ternario umano: «*spiritus*, *anima*, *corpus*», sia in corrispondenza con il ternario dei principi alchemici: «zolfo, mercurio, sale». – D'altro canto, secondo il punto di vista del simbolismo numerico, il «sigillo di Salomone» è la raffigurazione del numero 6, il quale è il numero «congiuntivo» (corrispondente alla lettera *vaw* in ebraico e in arabo), il numero dell'unione e della mediazione; inoltre è il numero della creazione, e, in quanto tale, è anche attribuibile al Verbo «*per quem omnia facta sunt*». Le due stelle a cinque e a sei punte rappresentano rispettivamente il «microcosmo» e il «macrocosmo», e, parimenti, l'uomo individuale (legato alle cinque condizioni del suo stato, alle quali corrispondono i cinque sensi e i cinque elementi corporei) e l'«Uomo Universale» o il *Logos*. Il ruolo del Verbo, nei confronti dell'Esistenza universale, può ancora venir precisato mediante l'aggiunta della croce tracciata all'interno della figura del «sigillo di Salomone»: il ramo verticale ricollega i vertici dei due triangoli opposti, ovvero i due poli della manifestazione, e il ramo orizzontale rappresenta la «superficie delle Acque». – Nella tradizione estremo-orientale si incontra un simbolo che, pur essendo diverso dal «sigillo di Salomone» a causa della disposizione, numericamente gli equivale: sei tratti paralleli, continui o spezzati a seconda dei casi (sono i sessantaquattro «esagrammi» di Weng-wang che si trovano nell'*Yi-king*, ciascuno di essi formato dalla sovrapposizione di due degli otto *koua* o «trigrammi» di Fo-hi), costituiscono i «grafici del Verbo» (in relazione con il simbolismo del Drago); ed essi rappresentano pure l'«Uomo» quale termine mediano della «Grande Triade» (il «trigramma» superiore corrisponde al «Cielo» e il «trigramma» inferiore corrisponde alla «Terra», il che li fa essere rispettivamente identici ai due triangoli diritto e rovesciato del «sigillo di Salomone»).

merito all'«Uomo Universale». Anche qui, la partecipazione ai due principi esiste per qualsiasi essere manifestato, ed essa si traduce in lui con la presenza dei due termini *yang* e *yin*, ma in proporzioni diverse e sempre con la predominanza dell'uno o dell'altro; l'unione perfettamente equilibrata di questi due termini non può realizzarsi se non nello «stato primordiale»[5]. Quanto allo stato totale, in esso non vi è più nessuna distinzione tra *yang* e *yin*, i quali sono allora rientrati nell'indifferenziazione principiale; non si può quindi neppure più parlare in tal caso dell'«Androgino», che implica già una certa dualità nella stessa unità, ma soltanto della «neutralità», che è quella dell'Essere inteso per se stesso, di là dalla distinzione dell'«essenza» e della «sostanza», del «Cielo» e della «Terra», di *Purusha* e di *Prakriti*. La coppia *Purusha-Prakriti* può perciò essere identificata con l'«Uomo Universale» soltanto con riferimento alla manifestazione, come da noi detto in precedenza[6]; ed è evidentemente sempre da tale punto di vista che quest'ultimo è il «mediatore» tra il «Cielo» e la «Terra», poiché quando si passi di là dalla manifestazione questi due termini scompaiono[7].

---

[5] È questo il motivo per cui le due metà dello *yin-yang* costituiscono con la loro riunione la forma circolare completa (la quale corrisponde nel piano alla forma sferica nello spazio a tre dimensioni).

[6] Ciò che qui diciamo della vera collocazione dell'«Androgino» nella realizzazione dell'essere, e dei suoi rapporti con lo «stato primordiale», spiega l'importante funzione ricoperta da questa concezione nell'ermetismo, i cui insegnamenti si riferiscono alla sfera cosmologica, e – insieme – alle estensioni dello stato umano nell'ambito sottile, ossia, in definitiva, a quello che può venir detto il «mondo intermedio», ambito che occorre non confondere con quello della metafisica pura.

[7] Da questo si può capire il significato superiore di questa frase del Vangelo: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno». Il Verbo in sé, e per conseguenza l'«Uomo Universale», che è a esso identico, è di là dalla distinzione tra il «Cielo» e la «Terra»; esso permane quindi eternamente qual è, nella sua pienezza d'essere, anche quando ogni manifestazione e ogni differenziazione (ossia tutto l'ordine delle esistenze contingenti) si siano dissolte nella «trasformazione» totale.

XXIX - Il Centro e la circonferenza

Le considerazioni che abbiamo esposto non portano affatto, come qualcuno potrebbe credere a torto se non prendessimo la precauzione di insistere in una certa misura sull'argomento, a intendere lo spazio come se fosse «una sfera il cui centro è dappertutto e la circonferenza da nessuna parte», stando alla formula spesso citata di Pascal, il quale d'altra parte può anche non esserne stato il primo inventore. Sia come si voglia, non è nostra intenzione ricercare qui in qual senso preciso lo stesso Pascal volesse intendere questa frase, che ha potuto essere mal interpretata; la cosa ci interessa poco, giacché è evidente che l'autore delle anche troppo celebri considerazioni sui «due infiniti», nonostante i suoi incontestabili meriti sotto altri riguardi, non possedeva nessuna conoscenza in campo metafisico[1].

È senza dubbio vero che nella rappresentazione spaziale dell'essere totale ogni punto, prima di qualsiasi determinazione, è in potenza il centro dell'essere che l'estensione in cui è situato rappresenta; ma non lo è se non in potenza e virtualmente fintanto che il centro reale non sia effettivamente determinato. Tale determinazione implica, per il centro, un'identificazione con la natura del punto principiale, il quale – in sé – non è propriamente da nessuna parte, giacché non è soggetto alla condizione spaziale, ciò che gli permette di contenerne tutte le possibilità; quelle che sono dappertutto, in senso spaziale, sono perciò soltanto le manifestazioni di tale punto principiale, manifestazioni che in effetti riempiono l'intera estensione, ma non sono che semplici modalità, per modo che l'«ubiquità», tutto sommato, non è che il sostituto sensibile della vera «onnipresenza»[2]. Per di più, se il centro dell'estensione in qualche modo assimila a sé tutti gli altri punti in virtù della vibrazione che gli comunica, ciò non avviene se non in quanto esso li fa partecipare della medesima natura indivisibile e incondizionata che è divenuta sua propria, e tale partecipazione, in tanto in quanto sia effettiva, li sottrae con ciò stesso alla condizione spaziale.

A proposito delle considerazioni che precedono, occorre tener conto di una legge elementare generale da noi già ricordata in diverse occasioni e che

---

[1] Una pluralità di infiniti è evidentemente impossibile, perché essi si limiterebbero l'uno con l'altro, per modo che nessuno di essi sarebbe realmente infinito; Pascal, come molti altri, confonde l'infinito con l'indefinito, quest'ultimo inteso quantitativamente e considerato nei due sensi opposti delle grandezze crescenti e decrescenti.

[2] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXV.

non andrebbe mai persa di vista, anche se certuni sembrano ignorarla in modo quasi sistematico: si tratta del fatto che, tra il fatto o l'oggetto sensibile (che in fondo è la stessa cosa) che viene assunto come simbolo e l'idea o meglio il principio metafisico che si vuol simboleggiare nella misura in cui ciò è possibile, l'analogia è sempre invertita, cosa che del resto sempre accade della vera analogia[3]. Conseguentemente, nello spazio inteso nella sua realtà attuale, e non quale simbolo dell'essere totale, nessun punto è, né può essere, centro; tutti i punti appartengono similmente alla sfera della manifestazione, in conseguenza del fatto stesso che appartengono allo spazio, il quale è una delle possibilità la cui realizzazione è compresa in tale ambito, che, nel suo insieme, non costituisce nulla più della circonferenza della «ruota delle cose», o di quella che possiamo chiamare l'esteriorità dell'Esistenza universale. Del resto, parlare di «interiore» e di «esteriore», così come parlare di centro e di circonferenza, significa anche qui servirsi di un linguaggio simbolico, e financo, come si vede, di un simbolismo spaziale; sennonché l'impossibilità di evitare tali simboli altro non prova se non quella inevitabile imperfezione dei nostri modi d'espressione che abbiamo già in precedenza segnalata. Se possiamo, e fino a un certo punto, comunicare a un altro le nostre concezioni, nel mondo manifestato e formale (trattandosi, come si tratta, di uno stato individuale e limitato, fuori del quale non potrebbe d'altra parte essere neppure più questione di un «altro», per esprimersi in modo proprio, quanto meno nel senso «separativo» che tale parola ha nel mondo umano), ciò non potrà di tutta evidenza avvenire se non attraverso raffigurazioni che manifestino queste concezioni sotto certe forme, vale a dire con corrispondenze e analogie; in ciò risiedono il principio e la ragion d'essere di tutto il simbolismo, e qualsiasi espressione, quale ne possa essere il modo, altro non è in realtà che un simbolo[4]. Soltanto che, «guardiamoci bene dal confondere la cosa (o l'idea) con la forma deteriore sotto la quale soltanto possiamo raffigurarla, e forse addirittura comprenderla (in quanto individui umani); giacché i peggiori errori metafisici (o meglio, antimetafisici) sono nati da una comprensione insufficiente e da una cattiva interpretazione dei simboli. E ricordiamoci sempre del dio Giano, che è rappresentato con due volti, ma ne ha uno solamente, il quale non è né l'uno né l'altro di quelli che possiamo toccare o vedere»[5]. L'immagine di Giano potrebbe applicarsi esattissimamente alla distinzione tra l'«interno» e l'«esterno», così come si applica alla considerazione del passato e dell'avvenire; e il volto unico, che nessun essere relativo e contingente può contemplare senza che sia uscito dalla sua

---

[3] A tal proposito ci si potrà riferire a quanto da noi detto all'inizio dell'analogia dell'uomo individuale con l'«Uomo Universale».

[4] Cfr. *Introduzione generale allo studio delle Dottrine indù*, 2ª parte, cap. VII.

[5] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 21-2.

condizione di limitazione, meglio non si potrebbe comparare che al terzo occhio di *Shiva* il quale vede ogni cosa nell'«eterno presente»[6].

In tali condizioni, e con le restrizioni che si impongono dopo ciò che abbiamo detto or ora, possiamo – e addirittura dobbiamo – per conformare la nostra espressione al rapporto normale di tutte le analogie (rapporto che diremmo volentieri, in termini geometrici, di omotetia inversa), ribaltare l'enunciato della formula di Pascal da noi prima ricordato. È d'altro canto questo che abbiamo trovato in uno dei testi taoisti che abbiamo in precedenza citato: «Il punto che è il perno della norma è il centro immobile di una circonferenza sul perimetro della quale ruotano tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità»[7]. Di primo acchito si potrebbe quasi credere che le due immagini siano comparabili, ma, in realtà, esse sono esattamente l'una inversa dell'altra; in fin dei conti, Pascal si è lasciato trascinare dalla sua immaginazione di geometra, la quale lo ha condotto a capovolgere i veri rapporti, che sono quelli che devono essere osservati da un punto di vista metafisico. Quello che non è propriamente da nessuna parte è il centro, poiché esso, come abbiamo detto, è essenzialmente «non localizzato»; in nessun posto della manifestazione esso può essere trovato, poiché, come da noi detto, è assolutamente trascendente nei confronti di quest'ultima, anche se è interiore a ogni cosa. Esso è di là da tutto quel che può venir percepito dai sensi e dalle facoltà che derivano dalla sfera sensibile: «Il Principio non può essere afferrato né dalla vista né dall'udito... Il Principio non può essere udito; quel che si ode non è Lui. Il Principio non può essere visto; quel che si vede non è Lui. Il Principio non può essere enunciato; quel che si enuncia non è Lui... Il Principio, che non può essere immaginato, neppure può venir descritto»[8]. Tutto ciò che può essere visto, udito, immaginato o descritto, appartiene necessariamente alla manifestazione, e – anzi – alla manifestazione formale; a essere dappertutto è perciò la circonferenza, poiché tutti i luoghi dello spazio, o, più generalmente, tutte le cose manifestate (lo spazio essendo qui soltanto un simbolo della manifestazione universale), «tutte le contingenze, le distinzioni e le individualità», altro non sono che elementi della «corrente delle forme», punti della circonferenza della «ruota cosmica».

Per cui, a riassumere tutto questo in poche parole, possiamo dire che, non soltanto nello spazio, ma in tutto ciò che è manifestato, è l'esterno che è dappertutto, mentre il centro non è da nessuna parte, perché è non-manifesto, ma (ed è qui che l'espressione del «senso inverso» assume tutta la sua forza significativa) il manifestato non sarebbe assolutamente nulla senza questo punto essenziale, il quale non è in sé nulla di manifestato e, proprio a motivo della sua non-manifestazione, contiene in principio tutte le

---

[6] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XX, e *Il Re del Mondo*, cap. V.

[7] *Chuang-tzu*, cap. II.

[8] *Ibidem*, cap. XXII. – Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XV.

manifestazioni possibili, perché è veramente il «motore immobile» di tutte le cose, l'origine immutabile di tutte le differenziazioni e di tutte le modificazioni. Questo punto produce tutto lo spazio (e tutte le altre manifestazioni), uscendo in qualche modo da se stesso, in virtù dello svilupparsi delle sue virtualità in una moltitudine indefinita di modalità, di cui riempie l'intero spazio; sennonché, quando diciamo che esce da se stesso per effettuare tale sviluppo, non bisogna prendere alla lettera quest'espressione assai imperfetta, perché si tratterebbe di un errore grossolano. In realtà il punto principiale di cui parliamo, non essendo mai assoggettato allo spazio, in quanto è lui che lo effettua e il rapporto di dipendenza (o rapporto causale) non è evidentemente reversibile, rimane «non toccato» dalle condizioni di qualsiasi sua modalità, e da ciò discende che esso non cessa mai di essere identico a se stesso. Quando ha realizzato la sua possibilità totale, è per tornare (ma senza che l'idea di «ritorno» o di «ripetizione» sia qui, ciò nonostante, applicabile) alla «fine che è identica all'inizio», vale a dire a quell'Unità prima che tutto conteneva in principio, Unità che, essendogli identica (se lo si considera come il «Sé»),

non può in alcun modo diventare diversa da esso (il che implicherebbe una dualità) e dalla quale, di conseguenza, considerato in se stesso, non era affatto uscito. D'altro canto, fintantoché si tratti dell'essere in sé, simboleggiato dal punto, e financo dell'Essere universale, non possiamo parlare se non dell'Unità, come abbiamo fatto; ma se volessimo, andando di là dai confini dell'Essere, prendere in considerazione la Perfezione assoluta, dovremmo passare con ciò stesso, di là da tale Unità, allo Zero metafisico, che non può essere rappresentato da nessun simbolismo, così come non può essere nominato da nessun nome[9].

[9] Cfr. *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XV.

XXX - Ultime osservazioni sul simbolismo spaziale

Nel corso di tutta la nostra esposizione non abbiamo mai cercato di definire in modo netto la distinzione tra i significati rispettivi dei due termini «spazio» e «estensione», e in non pochi casi ci siamo anzi serviti di essi indifferentemente, usando l'uno per l'altro; la distinzione tra di essi, come quella tra il «tempo» e la «durata», può avere una sua forte utilità nell'espressione di certe sottigliezze filosofiche, può anche rivestire un reale valore dal punto di vista cosmologico, ma sicuramente la metafisica pura non sa che farsene[1]. Inoltre, e in maniera del tutto generale, noi preferiamo astenerci da ogni complicazione di linguaggio che non sia strettamente necessaria per la chiarezza e la precisione della nostra esposizione; e, secondo una dichiarazione che non è nostra, ma che nostra possiamo fare interamente, «rifuggiamo dal gravare la metafisica di una terminologia nuova, perché ci ricordiamo che le terminologie sono fomite di discussioni, di errori e di discredito; coloro che le fabbricano, per le necessità apparenti delle loro dimostrazioni, ne rendono incomprensibilmente irti i loro testi, e a esse si legano di tanto amore che spesso le loro terminologie, aride e inutili, finiscono con il costituire la sola novità del sistema che propongono»[2].

A parte queste ragioni di ordine generale, se spesso ci è occorso di chiamare spazio quella che, a essere esatti, è in realtà soltanto una particolare estensione a tre dimensioni, la ragione di ciò è insita nel fatto che, anche nel più alto grado di universalizzazione del simbolismo spaziale da noi studiato, non siamo mai andati oltre i confini di tale estensione, da noi assunta per fornire una raffigurazione (necessariamente imperfetta, come abbiamo spiegato) dell'essere totale. Volendo, tuttavia, costringersi a un linguaggio più rigoroso, si dovrebbe indubbiamente usare il termine

---

[1] Mentre l'estensione è abitualmente considerata una particolarizzazione dello spazio, il rapporto tra il tempo e la durata è talvolta guardato in senso opposto: secondo talune concezioni, in effetti, e in particolare quella dei filosofi scolastici, il tempo non è se non un modo particolare della durata; sennonché ciò, che d'altra parte è perfettamente accettabile, si riferisce a considerazioni che sono al di fuori del nostro argomento attuale. Tutto quel che possiamo dire a tale riguardo è che il termine «durata» è allora assunto a indicare in modo generale qualsiasi modalità di successione, vale a dire – in definitiva – qualsiasi condizione che, in altri stati di esistenza, può corrispondere analogicamente a quel che il tempo è nello stato umano; sennonché l'impiego di questo termine rischia forse di dar luogo a talune confusioni.

[2] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 33 (in nota).

«spazio» soltanto per indicare l'insieme di tutte le estensioni particolari; quando si segua quest'ultimo criterio, la possibilità spaziale, la cui attualizzazione costituisce una delle condizioni specifiche di certe modalità di manifestazione (quale, in particolare, la nostra modalità corporea) nel grado di esistenza al quale lo stato umano appartiene, contiene nella sua indefinità tutte le estensioni possibili, ognuna delle quali è di per sé indefinita a un grado minore, e che possono differire tra di loro quanto al numero delle dimensioni o per altre caratteristiche; ed è d'altra parte evidente che l'estensione detta «euclidea», studiata dalla geometria ordinaria, è soltanto un caso particolare dell'estensione a tre dimensioni, giacché essa non ne è l'unica modalità concepibile[3].

Nonostante questo, la possibilità spaziale, pure in tutta la generalità in cui qui la consideriamo, ancora non è se non una possibilità determinata, indubbiamente indefinita, e anche indefinita a una potenza multipla, ma ciò nonostante finita, giacché, com'è in particolare espresso dalla produzione della serie dei numeri a partire dall'unità, l'indefinito procede dal finito, il che è possibile solo a condizione che lo stesso finito contenga tale indefinito in potenza; è perfettamente evidente, infatti, che il «più» non può scaturire dal «meno», né l'infinito dal finito. D'altra parte, se le cose non stessero così, la coesistenza di un'indefinità di altre possibilità, che non sono comprese in quest'ultima[4], e ciascuna delle quali è ugualmente capace di uno sviluppo indefinito, sarebbe impossibile; e questa sola constatazione, anche in mancanza di qualunque altra, sarebbe pienamente sufficiente a dimostrare l'assurdità di quello «spazio infinito» di cui tanto si è abusato[5], poiché può essere veramente infinito soltanto ciò che comprende tutto, ciò al di fuori di cui non vi è assolutamente nulla che possa limitarlo in una qualsiasi maniera, ossia la Possibilità totale e universale[6].

---

[3] La perfetta coerenza logica delle diverse geometrie «non euclidee» ne è una prova sufficiente; in questa sede non è ovviamente il caso di dilungarsi sul significato e sulla portata di queste geometrie, né su quelle dell'«ipergeometria», o geometria a più di tre dimensioni.

[4] Per contenerci a qualcosa che sia noto a tutti, lo stesso pensiero ordinario, quale lo intendono gli psicologi, è fuori dello spazio e in nessun modo può essere in esso situato.

[5] Così come sarebbe sufficiente a dimostrare l'assurdità del «numero infinito»; in linea di massima, il cosiddetto «infinito quantitativo», in tutte le sue forme, non è, e altro non può essere, se non puro e semplice indefinito; il che elimina tutte le contraddizioni connesse con questo sedicente infinito, contraddizioni che tanto imbarazzo cagionano a matematici e filosofi.

[6] Se già ci è impossibile – come abbiamo affermato in precedenza – accettare il punto di vista ristretto del geocentrismo, generalmente collegato con l'antropomorfismo, a maggior ragione non possiamo approvare quella specie di lirismo scientifico, o meglio pseudoscientifico, che sembra essere tanto caro a certi astronomi, lirismo che li spinge a parlare a non finire di «spazio infinito» e di «tempo eterno», espressioni che – ripetiamo – sono pure assurdità, giacché, per la precisione, infinito ed eterno può essere soltanto ciò che è indipendente dallo spazio e dal tempo; anche questo, in fondo, altro non è che uno dei

Porremo qui un termine alla presente esposizione, serbando per un altro studio ciò che rimane delle considerazioni che riguardano la teoria metafisica degli stati molteplici dell'essere, teoria che allora sarà da noi esaminata indipendentemente dal simbolismo geometrico a cui possa prestarsi. Per mantenerci nei confini che per il momento intendiamo imporci, aggiungeremo semplicemente questo, che ci servirà come conclusione: è in virtù della coscienza dell'Identità dell'Essere, permanente attraverso tutte le modificazioni indefinitamente multiple dell'Esistenza unica, che si manifesta, nel centro del nostro stato umano, così come nel centro di tutti gli altri stati, quell'elemento trascendente e informale, quindi non incarnato e non individualizzato, che è chiamato il «Raggio Celeste»; ed è tale coscienza, superiore per ciò stesso a ogni facoltà di ordine formale, quindi essenzialmente sovrarazionale, e comportante l'assentimento alla legge d'armonia che ricollega e unisce ogni cosa nell'Universo, è – diciamo – questa coscienza che, per il nostro essere individuale, ma indipendentemente da esso e dalle condizioni alle quali è soggetto, costituisce veramente la «sensazione dell'eternità»[7].

---

molteplici tentativi dello spirito moderno di limitare la Possibilità universale a misura delle sue capacità proprie, capacità che difficilmente vanno al di là dei confini del mondo sensibile.

[7] È ovvio che il termine «sensazione» non è qui assunto nel suo significato proprio, ma dev'essere inteso, per trasposizione analogica, come riferentesi a una facoltà intuitiva atta ad afferrare in modo immediato il suo oggetto, così come avviene per la sensazione nella sua sfera propria; sennonché tra le due vi è tutta la differenza che separa l'intuizione intellettuale dall'intuizione sensibile, il sovrarazionale dall'infrarazionale.